



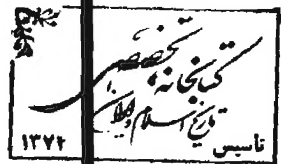
مُنْتَخَبُ الْخَافَانِي فِي كَشْفِ حَقَائِقِ عُرْفَانِي

تأليف

مُلا عَبْدِ اللَّهِ زَنُوزِي تَبْرِيزِي
متوفى: ١٢٥٧ هجری

تصحیح

نجیب مایل هروی



* منتخب الخافانی فی کشف حقایق عرفانی

* ملا عبد الله زنوزی

* تصحیح: نجیب مایل هروی

* چاپ اول ۱۳۶۱

* انتشارات مولی

تهران - خیابان انقلاب - چهارراه ابو ریحان تلفن ۶۴۹۲۴۳

* چاپ: کهنمویی زاده

فهرست مطالب

| | |
|--------------|---|
| ۱۷-۱۳۰..... | * مقدمه مصحح |
| ۲۵-۲۱..... | * دیباچه مؤلف |
| [۴۴-۲۷]..... | * فصل اول: در اثبات واجب الوجود بالذات |
| ۲۷ | مقدمه اول: در بیان مواد ثلث... |
| ۲۸ | مقدمه دوم: انقسام واجب الوجود و ممتنع الوجود. |
| ۲۹ | مقدمه سوم: معروض وجوب غیرى و امتناع غیرى. |
| ۳۰ | مقدمه چهارم: در بیان ممکن الوجود غیرى. |
| ۳۱ | مقدمه پنجم: چگونگی ممکن الوجود. |
| ۳۲ | مقدمه ششم: بطلان اولویت ذاتیه. |
| ۳۳ | مقدمه هفتم: در چگونگی علت احتیاج. |
| ۳۴ | لطیفه الهیه: بیان حدیث الفقر سواد الوجه... |
| ۳۴ | ثمره الهیه: اشاره بحدوث ذاتی... |
| ۳۴ | نتیجه کلامیه: ممکن در بقا محتاج بعلت است. |
| ۳۵ | مقدمه هشتم: در چگونگی موجودیت وجود. |
| ۳۵ | تنبيه الهی: چگونگی اعدام شیء. |
| ۳۶ | دقیقه الهیه: بیان وجوب سابق و وجوب لاحق. |
| ۳۶ | مقدمه نهم: در بیان علت و معلول. |
| ۳۷ | تقسیم و تحقیق: در بیان علت تامه و ناقصه. |

- ۳۷ مقدمه دهم: تخلف از علت تامه جایز نیست.
- ۳۸ مقدمه یازدهم: بیان معنی دُور و بطلان آن.
- ۳۹ تنبیه: بیان بطلان دُور بوجه دیگر.
- ۳۹ مقدمه دوازدهم: بیان بطلان تسلسل.

* فصل دوم: در اثبات عینیت وجود واجب الوجود بالذات..... [۵۴-۵۵]

- ۴۵ لمعه اوّل: بیان وجود و عدم.
- ۴۵ لمعه دویم: بیان مشترک معنوی در میانه وجودات.
- ۴۷ لمعه سیوم: وجود زاید است بر مہیات.
- ۴۸ لمعه چهارم: محل نزاع در اصالت وجود.
- ۴۹ تحقیق عرشی: در بیان معانی لفظ مہیّت.
- ۵۱ تفریع عرشی: بیان اینکه تشخیص عین وجود است.
- ۵۱ تمثیل فیہ توضیح: حقایق وجودیہ انوار حقیقیہ اند.
- ۵۲ وہم و تحقیق: بیان ضرورت ازلیہ و ذاتیہ و غیریہ.

* فصل سیوم: در ثبات عینیت تشخص و تعین واجب الوجود بالذات. [۵۷-۵۵]

- نتیجۃ الہیّہ: بیان آنکہ حقیقت واجب الوجود با لذات حقیقت نوعیہ و جنسیہ نمی تواند شد.
- ۵۶ تفریع تقدسی: بیان آنکہ مبدأ اشیاء جوهر و عرض نیست.
- ۵۶

* فصل چهارم: در اثبات اینکه کنه ذات اقدس از برای غیر ذات اومدرک

ومعلوم نمی تواند شد..... [۵۸-۶۲]

- ۵۸ لمعه اولی: بیان ادراک و علم.
- ۵۹ لمعه دویم: بیان علم بکنه و علم بوجه.
- ۶۰ لمعه سوم: بیان حقیقت واجب الوجود بالذات.
- ۶۰ لمعه چهارم: علم بکنه ذات اقدس.
- ۶۲ تنبیه: علم بکنه ذات بوجه دیگر.

* فصل پنجم: در اثبات احدیت صرف از برای واجب الوجود..... [۶۳-۶۹]

- لمعه اولی: بیان بساطت حقه. ۶۳
 تقسیم آخر: بیان اقسام مرگب حقیقی و مرگب اعتباری. ۶۴
 تنبیه: در بیان مقدار. ۶۴
 لمعه دویم: بیان معانی بسیط. ۶۵
 لمعه سیوم: بیان احتیاج مرکب. ۶۶
 اشراق و انارة: بیان وحدت حقه و بساطت صرفه است از برای ذات اقدس. ۶۶
 تنبیه: بیان آنکه واجب الوجود بالذات باجزای مقداریه منقسم نمی تواند شد. ۶۷
 تفریع تقدیسی: واجب الوجود بالذات در اعلائی مراتب تجرّد است. ۶۸

* فصل ششم: در اثبات توحید واجب الوجود بالذات و معلوم نمی تواند شد. [۷۰-۷۶]

- لمعه اولی: بیان اقسام توحید. ۷۰
 تنبیه: تعبیری دیگر از توحید. ۷۱
 لمعه دویم: بیان آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است. ۷۱
 تنبیه: بیان اینکه واجب الوجود تام بلکه فوق التمام است. ۷۳
 لمعه سیوم: بیان اینکه دو هویت متباینه مصداق معنی واحد نمی تواند شد. ۷۳
 لمعه چهارم: علاقه ذاتیه در میان دو واجب الوجود با لذات متحقق نیست. ۷۴
 لمعه پنجم: بیان اینکه توارد علل مستقله نیز معلول واحد شخصی نیست. ۷۴

* فصل هفتم: در اثبات توحید..... [۷۷-۸۰]

- لمعه اولی: ایجاد فرع وجود و افاضه بسته بموجودیت است. ۷۷

- لمعه دویم: مقدّمات توحید بمعنی سیوم. ۷۷
 لمعه سیوم: در بیان مجعول بالذات و صادر بالذات. ۷۷
 لمعه چهارم: در بیان آنکه ماهیات امکانیه در استفاضه فیض وجودی
 از مبدأ فیاض مختلف اند. ۷۸
 اشراق و انارة: بیان آنکه هر مرتبه‌ای از مراتب وجودات را آثاری
 ثابت است: ۷۹

* فصل هشتم: در اثبات توحید بمعنی چهارم.....[۸۱-۸۴]

* فصل نهم: در اثبات توحید بمعنی پنجم.....[۸۵-۹۰]

- لمعه اوّلی: بیان حق معنی صفت. ۸۵
 لمعه دویم: بیان اقسام اتحاد. و بیان معنی حمل اولی و حمل
 صناعی. ۸۵
 لمعه سیوم: بیان آنکه در صدق مشتقات قیام مبدأ شرط نیست. ۸۶
 لمعه چهارم: بیان آنکه عوارض حقایق وجودیه عین آن حقایق اند
 بحسب ذات و انیت. ۸۶
 تنبیه لطیف: اشاره باینکه حقیقت واحده مصداق معانی متکثره
 می‌تواند شد. ۸۷
 لمعه پنجم: بیان صفات حقیقیه و صفات اضافیه. ۸۷
 قسمت اخری: اقسام صفات ثبوتیه. ۸۷
 قسمت اخری: (۱) اقسام صفات حقیقیه. ۸۸
 (۲) اشاره بردّ مذهب مجسمه در باب صفات. ۸۸
 (۳) بیان مذهب اشعریه در باب زیادتی صفات. ۸۹
 (۴) اشاره بردّ مذهب کرامیه. ۸۹
 (۵) اشاره ببراهین عینیت صفات. ۹۰

* فصل دهم: (۱) اثبات توحید بمعنی ششم.....[۹۱-۹۲]

- (۲) اثبات اینکه همه صفت جلالیه عین یکدیگر و عین ذات است. ۹۲

* فصل یازدهم: (۱) اثبات توحید بمعنی هفتم..... [۹۳-۹۵]

(۲) بیان اینکه فیض اوّل اشرف واکمل موجودات امکانی است. ۹۳

(۳) بیان فرق درمیانه اسم و صفت. ۹۵

* فصل دوازدهم: در اثبات علم واجب الوجود بالد - [۹۶-۱۰۵]

لمعه اولی: (۱) تعبیر علم بمعنی مطلق ادراک. ۹۶

(۲) بیان علم بمعنی تعقل. ۹۶

لمعه دویم: بیان اینکه حقیقت علم وجود است. ۹۷

تفریع اشراقی: بیان اینکه هر جا که وجود اقوی و اتم است انکشاف

نیز اقوی و اتم است. ۹۸

تنبیه الهی: اقسام موجودیت اشیاء. ۹۸

لمعه سیوم: بیان آنکه وجود فی نفسه معقول بالذات عین وجود

اوست. ۹۹

تنبیه لطیف: بیان اینکه هر معلوم بالذات معلوم بعلم حضوری

است. ۱۰۰

لمعه چهارم: بیان اینکه صور عقلیه معلوم بالذات اند. ۱۰

لمعه پنجم: (۱) بیان آنکه مناط علم و انکشاف وجود و حصول

است. ۱۰۰

(۲) اثبات اینکه معلولات حاضراند در نزد علل فباضه

خود با نفس خود. ۱۰۱

لمعه ششم: بیان آنکه هر مجرد قایم بذات عالم است بذات خود

بنفس ذات خود. ۱۰۲

اشراق انارة: (۱) بیان اینکه علم مبدأ اعلی بذات اتم و اعلای

علوم است. ۱۰۳

(۲) اثبات علم مبدأ اعلی بسایر اشیاء ۱۰۳

(۳) بیان اینکه علم بعلت تامه مستلزم علم تام است

بمعلول. ۱۰۴

(۴) تقریر برهان بر اینکه مبدأ اعلی عالم است بهمة

اشیاء. ۱۰۴

* فصل سیزدهم: در اثبات قدرت واجب الوجود..... [۱۰۶-۱۰۹]

لمعه اولی: بیان معنی قدرت در نزد حکمای الهیست. ۱۰۶

تنبيه: بیان معنی قدرت در نزد جمهور متکلمین. ۱۰۷

لمعه دویم: بیان آنکه در امکان ذاتی معتبر نیست که همه انحاء وجود را تواند قبول کند. ۱۰۷

لمعه سیوم: (۱) بیان اینکه در تحقق قدرت سبقا زمانی معتبر نیست. ۱۰۸

(۲) اثبات قدرت مبدأ اعلی. ۱۰۸

* فصل چهاردهم: در اثبات اراده مبدأ اعلی..... [۱۱۰-۱۲۰]

لمعه اولی: بیان معنی اراده. ۱۱۰

تنبيه الهی: (۱) بیان معنی دیگر اراده. ۱۱۱

(۲) اشاره باراده اجمالی. ۱۱۲

(۳) اشاره باراده تفصیلی. ۱۱۲

(۴) بیان اینکه آثار شیء از آن جهت که آثار اوست،

مطلوب اوست. ۱۱۲

ثمره الهیه: (۱) اشاره ببطالان مذهب معتزله در اینکه افعال خداوند

معلل باغراض زایده است. ۱۱۳

(۲) اشاره بر فساد جزافیه. ۱۱۳

(۳) اشاره باینکه افعال خداوند معلل زایده نیستند بالذات،

و هستند بالعرض. ۱۱۳

لمعه دویم: بیان آنکه وجود من حیث انه وجود خیر محض وعدم من

حیث انه عدم شر محض است. ۱۱۴

برهان و تبیان: (۱) بیان آنکه اشیاء در حدّ انفس خود بخیریت

موصوف نمی توانند شد. ۱۱۴

(۲) بیان اینکه شر بالذات عدم است. ۱۱۴

- (۳) بیان معنی اصطلاح شرّ... ۱۱۵
- (۴) بیان اینکه وقوع شرور در عالم کاینات بالعرض است نه بالذات. ۱۱۵
- (۵) بیان اینکه سببیت امور وجودیه از برای اعلام نیز بالعرض است. ۱۱۶
- (۶) بیان اینکه شرور مجعول بالعرض اند. ۱۱۶
- (۷) اشاره بر مذهب ثنویه. ۱۱۶
- لمعه سیوم: (۱) بیان آنکه نظام عالم از مبدعات و کاینات اتم نظامات است. ۱۱۶
- (۲) اثبات اراده واجب الوجود بالذات. ۱۱۸
- (۳) تقریر برهان بر اثبات اراده. ۱۱۹
- * فصل پانزدهم: در اثبات حیات واجب الوجود بالذات..... [۱۲۱-۱۲۳]
- (۱) بیان معنی حیات. ۱۲۱
- (۲) برهان بر اثبات حیات. ۱۲۲
- * فصل شانزدهم: در اثبات سمع و بصر از برای واجب الوجود... [۱۲۴-۱۲۶]
- (۱) بیان اینکه سمع و بصر از عوارض وجود من حیث انه وجود اند. ۱۲۴
- تنبیه لطیف: (۱) اشاره باینکه سمع و بصر بعلم حضوری اشراقی برمی گردند. ۱۲۵
- (۲) برهان بر اثبات سمع و بصر در مبدأ اعلی. ۱۲۵
- * فصل هفدهم: در اثبات کلام خداوند..... [۱۲۷-۱۳۲]
- لمعه اولی: در بیان معنی کلام. ۱۲۷
- لمعه دویم: (۱) اشاره بمعنی تکلم. ۱۲۷
- (۲) بیان معنی کلام نفسی. ۱۲۸
- (۳) ردّ کلام نفسی. ۱۲۹
- (۴) بیان مذهب معتزله. ۱۲۹

(۵) بیان مذهب حنابله و کرامیه. ۱۲۹

لمعه سیوم: بیان اینکه کلام خداوند مراتب دارد. ۱۲۹
تنبيه شریف: اشاره باینکه تکلم از عوارض موجود من حیث انه موجود است. ۱۳۰

لمعه چهارم: (۱) بیان اینکه تکلم بچه معنی از صفات حقیقه و بچه معنی از صفات اضافیه است. ۱۳۱

(۲) تقریر برهان بر اثبات کلام. ۱۳۱

(۳) تقریر برهان دو یم بر اثبات کلام. ۱۳۲

* فصل هیجدهم: بیان اینکه مبدأ اعلی متفضل محض وجود مطلق است. [۱۳۳-۱۳۴]

* فصل نوزدهم: بیان اینکه واجب الوجود حکیم علی الاطلاق است [۱۳۵-۱۳۶]

تنبيه لطیف: بیان حکمت مبدأ اعلی. ۱۳۶

* فصل بیستم: در اثبات عدل واجب الوجود بالذات [۱۳۷-۱۴۲]

(۱) بیان معنی عدل. ۱۳۷

(۲) بیان عدل واجب الوجود بالذات. ۱۳۷

(۳) بیان عدل در انسان. ۱۳۸

تنبيه کلامی: (۱) اشاره باینکه بر تمکین اراده جزافیه عدل متصور

نمی باشد. ۱۳۹

(۲) اشاره باینکه خداوند عادل است. ۱۳۹

خاتمه: بیان اینکه صفات حقیقه و صفات اضافیه مدرک نمی تواند

شد. ۱۴۰

کلمة عرفانیه: (۱) بیان اینکه معرفت اقسام توحید مراتب مختلف

دارد. ۱۴۱

(۲) بیان اینکه تفاوت مراتب ایمان و عرفان باعتبار تفاوت

مراتب وجود است. ۱۴۱

- (۳) بیان اینکه مراتب ایمان در عرفان چهار است. ۱۴۱
 (۴) بیان مرتبه ایمان عوام. ۱۴۲
 (۵) بیان علم الیقین. ۱۴۲
 (۶) بیان عین الیقین. ۱۴۲

✽ فهارس:

- ۱- فهرست آیات قرآن. ۱۴۷-۱۴۸
 ۲- فهرست احادیث، اخبار و اقوال. ۱۴۹-۱۵۰
 ۳- فهرست عام (نام کسان، فرق و مصطلحات). ۱۵۱-۱۵۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در عهد اخیر دو مکتب فلسفی از دامنِ گهربارِ فکری فیلسوفان متأله صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق) انتظام یافت یکی بر له وی و دیگری علیه او.

مکتبی را که مخالفان فلسفه ملاصدرا مفهوم می دادند بوسیله ملارجبعلی و علی قلی بن قرچقای خان اداره می شد. ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی (متوفی ۱۰۸۰ ه.ق) در بسیاری از مسایل عمده فلسفی مانند اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری با آرای ملاصدرا مخالفت می ورزید و عقاید او را باطل می نمود.

مکتب موافقان بوسیله علی نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ ه.ق) نظم یافت و به سده سیزدهم و چهاردهم هجری قمزی راه یافت. علی نوری اصفهانی از اساطین فلاسفه اسلامی ایران در عهد اخیر بشمار می رود که برجسته ترین حکیمان مُتَفَقّه و فیلسوفان متأله متأخر همچون ملا اسماعیل اصفهانی، ملا محمد جعفر لنگرودی، میر سید رضی لاریجانی، محمدرضا قمشه‌یی، حاج ملا هادی سبزواری و ملا عبدالله زنوزی تربیت یافته محضر گرم و مجلس درس او هستند. حتی وجود کسانی چون روان شاد سیّد کاظم عصار نیز مرهون و مدیون حوزه درس هموست.^۱

۱- آثار دستنویس مرحوم سید محمد کاظم عصار -رحمة الله علیه- در کتابخانه آستان قدس وقف شده، و نگارنده بیشتر بنه آثار خطی او را تتبع کرده است. ناسخ التفاسیر یکی از عمده آثار آن محقق متأله است و آن تفسیری است حکمی بر قرآن مجید، و بجهت احتوای بر مسایل عدیده فلسفه اسلامی شایسته طبع و توزیع است. من بنده در پی فراهم آوردن عکس همه آثار آن محقق ارجمند هستم و نیت تصحیح آثار او را بدل بسته ام. امیدوارم که بزودی تفسیر ارزشمند آقای عصار را آماده چاپ کنم.

حوزه درس ملا علی نوری در اصفهان بود. در زمان حکمرانی فتحعلیشاه قاجار حوزه فلسفی هم در تهران دایر شد بطوریکه محمد حسین خان مروی آن حوزه را (= مدرسه مروی) بنیاد نهاد.^۲ همو بوساطت سلطان وقت از ملا علی نوری خواهش کرد که بغرض تدریس در حوزه مروی از اصفهان به تهران بیاید. ملا علی نوری جواب گفت که: آمدن وی به تهران مایه پریشانی تلامذه حوزه درس اصفهان می شود. چون امتناع ملا علی نوری از آمدن به تهران محقق شد، مرحوم خان مروی از ملا علی استدعا کرد که یکی از تلامذه خود را بفرستد. او نیز شاگرد ممتاز خود یعنی ملا عبدالله زنوزی را فرستاد.^۳

ابن خان بابا عبدالله الزنوزی التبریزی در «زنوز» از قرای مرند تولد شد و در بلدۀ خوی بتحصیل علوم عربیه و ادبیات تازی پرداخت. در این زمینه بآن پایه رسید که چندی به ملا عبدالله نحوی شهرت یافت. پس از آن به عتبات رفت و اصول فقه را در حوزه درس سید محمد باقر شفتی رشتی متقن داشت،^۴ و از آن پس به قم آمد و «قوانین» را در مجلس درس مؤلف آن کتاب یعنی میرزای قمی فرا گرفت. چون بر علوم شرعی مسلط شد به اصفهان رفت و علوم حکمی را با راهنمایی ملا علی نوری تتبع کرد تا آنکه به تهران آمد و در مدرسه مروی سابق الذکر بتدریس پرداخت. مدت بیست سال در آن مدرسه درس می گفت و بسال ۱۲۵۷ هجری قمری در تهران وفات یافت.^۵

ملا عبدالله زنوزی طی بیست سال تدریس به تألیفات ارزشمندی نیز دست

۲- حوزه فلسفی تهران نیز در نشر و گسترش آرا و عقاید فلاسفه ایرانی سهم عمده ای داشت بطوریکه قسمت عمده آثار مدرسان این حوزه به زبان فارسی تألیف و تدوین شد و پاره ای از آثار پیشینیان نیز به زبان فارسی ترجمه شد از آن جمله است ترجمه شواهد الربوبیه که بوسیله ابوالقاسم بن احمد یزدی از تازی بفارسی ترجمه شده. این ابوالقاسم احمد یزدی همان ترجمان شرایع الاسلام محقق حلی است که متن مترجم آن باهتمام آقای دانش پژوه بچاپ رسیده است. بنده ترجمه شواهد الربوبیه را در دست تصحیح و تنقیح دارد و امید است بزودی به پیشگاه اهل فلسفه و عرفان عرضه گردد. نیز آقا علی فرزند ملا عبدالله زنوزی -رحمة الله علیه- بر شواهد الربوبیه حواشی و تعلیقاتی دارند که در اختیار ورثه ایشان است امیدوارم که حواشی مزبور قبل از چاپ شواهد الربوبیه بدستم برسد تا ضمیمه گردد و همگان مستفید گردند. ان شاء الله.

۳- رک: طرایق الحقایق ج ۳/ ص ۵۰۶

۴- استاد آشتیانی گفته است که ملا عبدالله محضر شفتی را در اصفهان درک کرده، نه در کربلا. (انوار جلیه، صفحه سه)

۵- ریحانة الادب، طبع دوم، ج ۲- ص ۲۳۹۰. شرح حال ملا عبدالله بقلم فرزندش ملا علی زنوزی نوشته شده و استاد جلال الدین آشتیانی آنرا در مقدمه لمعات الهیه ص ۶-۸، و انوار جلیه ص ۲-۴ آورده است.

یازید که از آن جمله است :

الف — حواشی بر آثار بزرگان فلسفه :

۱ — حاشیه بر اسفار ملاصدرا.

۲ — حاشیه بر شواهد الربوبیه.

۳ — حاشیه بر مبدأ و معاد.

۴ — حاشیه بر اسرار الآیات.

۵ — حاشیه بر شوارق.

ب — آثار مستقل :

۱ — رسال علیّه :

رساله ایست در چگونگی غضب خداوندی بر گناهکاران.

۲ — انوار جلیّه :

شرحی است جامع و بسیار ارزشمند بر حدیث کمیل. این کتاب باهتمام آقای سید جلال الدین آشتیانی و بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی (شعبه تهران دانشگاه مک گیل) بچاپ رسیده است.

۳ — لمعات الهیه :

مجموعه ایست ارزنده در باب اثبات واجب لوجود و صفت او، و راههای شناخت. این کتاب نیز بکوش آقای سید جلال الدین آشتیانی و بوسیله انجمن فلسفه ایران چاپ و منتشر شده است.

۴ — معارف :

از عبداللّه زنوزی رساله دیگری نیز به نام معارف موجود است. نسخه ای از آن رساله بخط محمد باقر جهرمی مؤرخ ۱۲۳۹ در ۶۲ صفحه در کتابخانه ملی بشماره (۶۸۰) محفوظ است. نگارنده این نسخه را دیده و تتبع کرده است. رساله ایست مختصر و مفید بزبان فارسی بسیار شیوا و روان، و مانند آثار دیگر مؤلف حائز اهمیت، و شایسته طبع و توزیع.

۵- منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی:

کتاب مذکور، که اینک متن مصححه آن از روی دو نسخه معتبر و صحیح آماده طبع شده است، در زمینه اثبات واجب الوجود و صفات جمالیه و جلالیه باری تعالی است، و مذیل است به خاتمه ای در باره مراتب و مراحل شناخت. ملا عبدالله زنوزی در باره این کتاب می نویسد: او را «مأمور فرمودند که رساله ای در علم توحید تألیف نموده که مشتمل باشد بر معرفت مبدأ اشیاء جلّ اسم، و معرفت صفات... و محتوی باشد بر براهین عقلیه قاطعه... امثالاً لامره المطاع شروع نموده... و بجهت اشتمال هر مسئله از مسایل او بر مقدمات عدیده و براهین کثیره و نتایج غریبه و افکار جدید بسط تمامی بهم رسانید. رساله مذکور (= لمعات) کتاب و مختصر مزبور مطول گردید. لهذا دوباره مأمور شدم که آن کتاب مستطاب را مختصر نمایم و طایفه ای از براهین و نتایج و تحقیقات و تدقیقات را بیندازم تا نفعش عام و فیضش تام باشد... والحمد لله والمنه منظم بنظم عجیب و مرتب بترتیب غریب آمد با کمال و جازتش بر معظم مطالب آلهیه و مقاصد کلامیه مشتمل و با نهایت اختصارش بر تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه محتوی گردید.»^۶

ولی آنچنانکه بعضی گفته اند، منتخب الخاقانی تلخیص محض «لمعات» نیست. هر چند مطالب و مضامین این کتاب نظیر و شبیه مطالب لمعات است اما ملا عبدالله زنوزی منتخب الخاقانی را با استقلال تألیف کرده، و بسیاری از حجج و براهین را که در اثبات مفاهیم و مسایل فلسفی ارائه می دهد، خاص این کتاب است و در لمعات دیده نمی شود. چندانکه در لمعه سیوم از فصل دویم می خوانیم: «... پس در نزد تحقق کل باید اجزأ متحقق باشد، والا لازم می آید که کل متحقق نباشد، و یا تحصیل حاصل، حاصل آید. اخذ کن این برهان لطیف را که مثل برهان سابق از خواص این وجیزه است.»

و در لمعه چهارم از فصل دویم می نویسد: «و بدانکه این برهان محکم البیان باین نحو از بیان و تبیان از خواص این وجیزه است.» و در لمعه سیوم از فصل چهاردهم، که در باره اثبات اراده باری تعالی است، می خوانیم: «اخذ کن و غنیمت شمار که باین نحو از تقریر و بیان و باین وجه از تیمیم و تبیان باین وجیزه مخصوص است.»

باری منتخب الخاقانی بجهت اشتمالی که بر مسایل الهیه از فلسفه اسلامی دارد، و بجهت احتوایی که بر آرای انتقادی ملا عبدالله و دیگر فلاسفه شیعی دارد، و بخاطر آنکه پاره‌ای از عقاید کلامی اشاعره و معتزله و صوفیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، و بلحاظ آنکه این همه مسایل ارزشمند فلسفه اسلامی به زبان شیوا و رسا و گویای فارسی، آنهم در عهد قاجار که نثر فارسی بابتدال کشیده شده بود، نوشته شده است، حائز اهمیت است، و طبع و توزیع آن لازم می‌نمود.

بهر تقدیر با توجه به ارزش این کتاب نگارنده در پی فراهم آوردن عکس نسخ دستنویس آن شد، و تا آنجا که توانست، جست و دوسخه معتبر از منتخب الخاقانی را دستیاب کرد. نسخه اول دستنویسی است بخط نستعلیق خوش که در کتابخانه ملی شماره (۹۰۹) محفوظ است. این نسخه یاد داشتها و تصحیحاتی در حواشی و هوامش دارد که بسال ۱۲۴۰ در تهران کتابت شده، و ظاهراً حواشی آن بخط خود مؤلف نوشته شده است.

نسخه دوم دستنویسی است که بشماره (۱۰۳۹) در کتابخانه آستان قدس رضوی محفوظ است. نسخه مذکور بخط نستعلیق خوش بتاریخ جمادی الثانی ۱۲۴۰ هجری قمری کتابت شده است و در پایان کتاب بخطی غیر از خط اصل آمده: «از بدایت تا نهایت بنحو مقابله از نظر مؤلف گذشت.»

باری هر دو نسخه از اعتبار و صحت تمام برخوردارند و این متن با توجه به دو نسخه مزبور تصحیح شد و از اولیای انتشارات مولی خواهش شد تا امور مربوط به طبع و توزیع آن را راست کنند ایشان نیز با کمال اشتیاق چاپ این اثر ملا عبدالله زنوزی را پذیرا شدند که باینوسیله از ایشان تشکر می‌کنم.

ستبقی خطوطی فی الدفاتر برهه وانملت تحت التراب رمیم
بماند سالها این جمع و ترتیب ز ما هر ذره خاک افتاده جایی
مگر صاحب‌دلی روزی برحمت کند در کار درویشان دعایی

بپایان رسید تصحیح متن منتخب الخاقانی و مقدمه و فهرس آن در تاریخ ۲۹ شعبان ۱۴۰۲ هجری مطابق اول تیر ماه ۱۳۶۱ شمسی.

نجیب مایل هروی

منتخب الخاقانی در کشف
حقایق عرفانی

(متن)

دیباچه

حمد و ثنای نامحدود واجب الوجودی را سزااست که
دامن کبریای جلالش از لوث تغیر و زوال منزّه، و از عارضه
تجدّد و انفعال مبرااست، و ستایش نامعدود خداوندی را
رواست که پرتو نور ذات پاکش ذوات ممکنات و اعیان مهیات
را از کتم عدم بعرضه وجود، و از مکمن خفا بجلوه ظهور
آورده، بزور لآلی وجودات و فیوضات، و زینت جواهر
کمالات و خیرات آراسته، در جبلت هر سافلی نیل عالی را
چنان مرکوز ساخته که هر یک بحسب فطرت مجنون وار در
وصایای لیلای [۱] خود سرگردان و حیرانست، حکمت
بالغه اش مبدعات و کاینات و سفلیات و علویات را بنحوی در
رشته ابداع و ایجاد کشیده که عقول کامله و اذهان ثاقبه در
ادراک آن واله و حیرانند، نعوت جمال و اوصاف جلالش از
آن بلندتر که طایر اندیشه و قیاس بادنی پایه ای از درجات او
تواند رسید.

(نظم)

نه ادراک بر کنه ذاتش رسد
نه فکرت بغور صفاتش رسد
نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم
نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
هو الأول والآخر و هو الظاهر والباطن، فهو بکل شیء ۛ

محیط و علی کل شیءٍ قدیراً، فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیئی و الیه ترجعون.

و درود غیر معدود و صلوات غیر محصور بر روح مقدّس واسطهٔ ایجادِ عالم، و سبب آفرینش آدم سیّد رسل، هادی سبل، زبدهٔ عالم جبروت، نخبهٔ عالم ناسوت، غایت ایجادِ اشیاء خاتم انبیاء، قدوه اصفیا محمد مصطفی — صلی الله علیه و آله — [۲]

و بر آل طاهرین و اهل بیت مطهرین او که انوار حقایق معارف و حکم از نور ولایت ایشان در دل‌های اهل ایمان و عرفان ظاهر و آشکار است، و لمعات علوم ربّانی بمصابیح انوار ذوات قدسیه ایشان بر ضمائر صافیه و قلوب زاکیه اهل علم و ایقان تابان است.

و خصوصاً بر خاتم اوصیا و سیّد اولیا امام مشارق و مغارب امیر مؤمنان و مولای متقیان علی بن ابیطالب — صلوات الله و سلامه علیه و علیهم اجمعین تابعاقت الایام و تناوبت الاعوام —

اما بعد در نزد ارباب قلوب صافیه و نفوس زکیه ظاهر و روشن است که تحصیل معارف یقینیّه و معالم دینیّه به حجج نیره ساطعه، و براهین عقلیه قاطعه، و ترقی از حسیض تقلید بذروه علم و ایقان موجب فوز باعلاً درجات سعادات دنیویه و اخرویه است. و خصوصاً معرفت مبدأ اعلا — جلّ اسمہ — و شناختن صفات جمالیّه و جلالیه او [۳] که مقصود اصلی و غایت کلی از ایجاد مبدعات و کاینات است، و فی الحقیقه منتهای مراتب کمالات و قصوای درجات فضایل است.

لهذا رای مبارک قبله عالم، شاهنشاه اعظم، مالک رقاب امم، ملک ملوک العرب و العجم، خاقان معظم و قآن مکرم، پادشاه اسلام و ملجأ سلاطین ذوی الاحتشام شهریار

جهان، قهرمانِ زمان، سلطانِ صاحبِ قران، پادشاهِ سلیمان
 نشان، خدیو عدالت گستر و شهریار رعیت پرور، شاهنشاهی
 که درگاه آسمان جاهش سلاطین جهان را قبله حاجات و
 آستان فلک پاسبانش خواقین روزگار را کعبه نجات، اسلام
 پناهی که در عهد دولتِ ابد پیوندش مراسم شریعت غرا و مآثر
 ملت بیضا باوج کمال رسیده، و انوار علوم حقیقیه و معارف
 یقینیه بر ضمایر طالبان معرفت و حقیقت تاییده است. در زمان
 سلطنت قاهره و شوکت باهره اش علوم عقلیه و صناعات علمیه و
 احادیث نبویه و احکام [۴] شرعیه که بجهت حوادث زمان و
 نامساعدتی دوران روی باندراس و انطماس گذاشته بودند
 بمرتبه در اقطار و اکناف عالم انتشار یافته است که از هر بلده،
 بلکه از هر دهکده بسی فضلی نامدار و علمای عالی مقدار و
 فقهای صاحب اقتدار بمرتبه کمال رسیده، بنشر احادیث نبویه
 و آثار جعفریه و اعلام معالم دینیه و معارف یقینیه و تعلیم
 احکام شرعیه و قضایای فرعیه مشغولند. مجلس بهشت آئینش
 علی الدوام بذکر معضلات مسایل الهیه و معظّمات مطالب
 نقلیه مؤشّح و مزّین است. شکر و سپاس خداوندی راست که
 در این قرن سعادت قران، و در این عهد بهجت توأمان عرصه
 گیتی را بوجود فایض الجود چنین شهر یاری آراسته است که
 امن و امان برکابِ همایونش توأم گردیده است، و ازیمن عدل
 و دادش آثار ظلم و ستم از اعالی و ادانی برخاسته است حامی
 دین مبین و مروج ملت بیضای [۵] سید مرسلین و موید طریقه
 حنیفه خاتم وصیین معزالدنیا والدین قهرمان الماء و الطین،
 ظلّ الله فی الارضین، المجاهد فی سبیل الله، السلطان بن
 السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان ابوالمظفر
 فتحعلی شاه قاجار - خلد الله ملکه و سلطانه - و مهد فوق فرق
 الفرقدین سریر ملکه و مکانه، و ادام الله ظلّه الاعلی علی مفارق
 العالمین بحق سید المرسلین، وآله البررة الانجبین.

[نظم]

من دعا کردم و جبریل امین آمین گفت
کاین دعائست که فرض است بهر پیر و جوان

بعد از آنکه بحسب عقل قویم و ذهن مستقیم و فطرت
سلیمه و فطنت صحیح بر معالم دینیه و معارف یقینیه موافق
قواعد عقلیه و قوانین شرعیه عارف و آگاه و عالم و دانا بودند،
قرار گرفت که بر براهین آلهیه و دلایل کلامیه به بسط، تمام
اطلاع بهم رسانند تا مقام اجمال بتفصیل آمده، جامع بین
السعادتین و حاوی بین المنقبتین باشند از راه تربیت [۶] و
مرحمت راقم این حروف «ابن خان بابا عبدالله الزنوزی
التبریزی» را که فی الحقیقه تربیت یافته آن شاهنشاه، و
باخلاص تمام دعاگوی [دولت]^۱ ابد پیوند، و سلطنت قاهره آن
شهریار است، مأمور فرمودند که: رساله [ای] در علم توحید
تألیف نموده، که مشتمل باشد بر معرفت مبدأ اشیاء جل اسم،
و معرفت صفات جمالیه و جلالیه او؛ و محتوی باشد بر براهین
عقلیه قاطعه و حجج نیره ساطعه.

امثالاً لأمره المطاع شروع نموده، بتوفیقات یزدانی و
توجهات شاهنشاهی آن رساله خاقانیه و وجیزه سلطانیه را باتمام
رسانیدم. و بجهت اشتغال هر مسئله از مسائل او بر مقدمات
عدیده، و براهین کثیره و نتایج غریبه و افکار جدیده بسط
تمامی بهم رسانید رساله [مذکور] کتاب، و مختصر [مربور]
مطول گردید. لهذا دوباره از جانب با ریافتگان درگاه عظمت
مدار آن شهریار مأمور شدم که آن کتاب مستطاب را مختصر
نمایم، و طایفه [ای] از براهین [۷] و نتایج و تحقیقات و
تدقیقات را بیندازم تا نفعش عام و فیضش تام باشد. امثال
حکم جهان مطاع نموده مبادی و مقاصد را مخرر، و براهین و
دلایل را مختصر نمودم. والحمد لله والمنه از توجه اقبال

۱. در نسخه آستانه در بالای «ابد» نوشته شده است.

شاهنشاهی منظم بنظم عجیب و مرتب بترتیب غریب آمد با کمال و جازتش بر معظم مطالب آلهیه و مقاصد کلامیه مشتمل، و با نهایت اختصارش بر تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه محتوی گردید.

امید که ابدالدهر با اسم سامی آن شهر یار باقی مانده، اعالی وادانی و مبتدی و منتهی از او منتفع گردیده، بدعا و ثنای شاهنشاهی زبان گشایند، و مسمی گردانیدم این رساله شریفه خاقانیه، و این وجیزه لطیفه سلطانیه را به «منتخب الخاقان در کشف حقایق ایمان و عرفان و در تحقیق مراتب علم و ایقان»، و مرتب ساختم او را بفصولی، و هر فصلی را بمقدماتی. واللّه الموفق وهوالمعین.

فصلِ اوّل:

در اثبات واجب الوجود بالذات است [۸] و تحقیق او کما ینبغی بر مقدّماتی چند موقوف است:

مقدّمه اوّل:

در بیان موادّ ثلث است:

بدانکه وجوب عبارت است از ضرورت ثبوت محمول از برای موضوع وجود، بوده باشد آن محمول وجود یا غیر وجود، و امتناع عبارت است از ضرورت عدم ثبوت محمول از برای موضوع، خواه وجود باشد آن محمول، خواه^۱ غیر وجود.

و امکان عبارت است از عدم ضرورت ثبوت محمول و عدم ثبوت او از برای موضوع. وجود باشد آن محمول، یا غیر وجود.

ولی در علم الهی و کلام مراد از وجوب ضرورت وجود، و مراد از امتناع ضرورت عدم، و مراد از امکان عدم ضرورت وجود و عدم است. و این معانی مذکوره را مواد گویند باعتباری؛ و جهات می گویند باعتبار دیگر.

بیانش آنست که نسبت محمول بموضوع در نفس الامر و واقع بدون اعتبار معتبر لامحاله مکیف است به یکی [۹] از این کیفیات مذکوره. مثلاً نسبت حیوانیت بانسان در واقع مکیف است بوجوب، و نسبت او بجماد مکیف است در نفس الامر بامتناع، و نسبت کتابت بانسان مکیف است بامکان.

و این کیفیات نفس الامریه را، از آن جهت که کیفیات نفس الامریه اند، مواد قضایا می گویند، و نسبت محمول بموضوع در نزد

بیان مقدّمات اثبات
واجب الوجود

تحقیق موادّ ثلث است
عبارت از وجوب و
امکان و امتناع است

ملاحظه عقل نیز مکیف است به یکی از این کیفیات سه گانه، بیان فرق در میانه جهات و باین اعتبار جهات قضایا نامیده می شوند.

و جهات گاهی مطابق می باشند با مواد. و در این صورت حکم صادق است. و گاهی متخالف می باشند، و در این صورت حکم موسوم بکذب است. ولی باید دانست که مواد منحصر است باین سه معنی.

و جهات باین سه معنی منحصر نیستند بلکه جهات دیگر نیز در قضایا معتبر، و در علم میزان بتفصیل تمام مذکوراند.

از اینجا ظاهر می شود که واجب الوجود آن است که وجود و هستی از برای او ضرور باشد. یعنی محال باشد انفکاک او از وجود. [۱۰].

و ممتنع الوجود آن است که عدم و نیستی از برای او ضرور بیان معانی واجب الوجود و باشد. یعنی انفکاک او از عدم محال باشد. ممتنع الوجود و ممکن الوجود و ممکن الوجود آن است که هیچ یک از وجود و عدم از برای او ضرور نباشد،

و هر شیئی از اشیاء که ملاحظه شود نسبت وجود با و نظر بذاتش یا واجب الوجود است، و یا ممتنع الوجود است، و یا ممکن الوجود. نه اجتماع این معانی جایز است در شیئی واحد، و نه خلو آن شیئی جایز است از این معانی؛ بلکه باید متصف باشد به یکی از این معانی.

از اینجاست که گفته اند در میانه معانی مذکوره انفصال حقیقی ثابت است

چنانکه در میانه زوج و فرد انفصال حقیقی متحقق است باین معنی که نه اجتماع شاید و نه خلو، بلی در ما نحن فیه دو انفصال حقیقی ثابت است چنانچه وجه انفصال حقیقی و اثبیت او باندک تاملی ظاهر می شود، متفطن باش.

بیان اینکه در میانه مواد ثلث انفصال حقیقی است.

مقدمه دوم:

[انقسام واجب الوجود و ممتنع الوجود]

آنست که هر یک از واجب الوجود و ممتنع الوجود منقسم می شود بدو قسم: یکی بالذات، و دیگر بالغیر.

واجب الوجود [۱۱] بالذات آن است که وجود و هستی از برای او ضرور باشد، نظر بمجرد ذات خود، با قطع نظر از جمیع جهات و اعتبارات و حیثیات زایده بر نفس ذات، حقیقه باشند آن جهات و اعتبارات یا اعتباریه ثبوتیه باشند یا سلبیه تعلیلیه باشند یا تقییدیه. اگرچه آن جهات و اعتبارات مثل بودن آن ذات باشد. این است حق معنی واجب الوجود بالذات بمقتضای فحص و برهان، چنانکه در مباحث مستقبله مبین خواهد شد، نه آنچه که در السنه و افواه مشهور است، و در نزد جمهور از علما معروف است، زیرا که آن معنی محصل ندارد، چنانکه در «لمعات الهیه» بیان نموده ام.^۱

و واجب الوجود بالغیر آن است که ضرورت وجود او ناشی از غیر باشد که عبارت از علّت فیاضه است. خواه بسایر علل نیز محتاج باشد یا نه.

و ممتنع الوجود بالذات آن است که عدم و نیستی از برای او ضرور باشد نظر بمجرد ذات خود با قطع نظر [۱۲] از جمیع جهات و حیثیات مذکوره، اگرچه ذات تقدیری محض، و فرضی صرف باشد.

این است حق معنی ممتنع الوجود بالذات بمقتضای فحص و برهان، نه آنچه که مشهور و متداول است.

و ممتنع الوجود بالغیر آن است که ضرورت عدم او ناشی از غیر باشد که عبارت از عدم علّت است، و ممکن الوجود منحصر بذاتی است، و غیری نمی تواند شد، چنانکه محقق خواهد شد.

مقدمه سیوم:

[معروض وجوب غیری و امتناع غیری]

آنست که معروض وجوب غیری و امتناع غیری ممکن ذاتی است، نه واجب ذاتی، و نه ممتنع ذاتی. بیان آن است که هرگاه معروض وجوب غیری ممتنع ذاتی باشد انقلاب ممتنع ذاتی به ممکن ذاتی لازم می آید، و یا اجتماع نقیضین ثابت می شود، زیرا که بعد از عروض وجوب

بیان اینکه معروض وجوب غیری و امتناع غیری ممکن ذاتی است نه واجب ذاتی و ممتنع ذاتی.

غیری یا ضرورت عدم نظر بذات باقی می ماند یا نه. در صورت اولی اجتماع نقیضین، و در صورت دوم انقلاب ذاتی ثابت می شود. و بهنین بیان ظاهر می شود که واجب ذاتی [۱۳] معروض امتناع غیری نمی تواند شد، و هرگاه معروض وجوب غیری، واجب ذاتی باشد در نزد فرض عدم آن غیر با وجوب ذاتی باقی می ماند، و بهمان وجوب ذات در حدّ نفس خود موجود می باشد یا نه. در صورت اولی وجود آن غیر و ایجاب او لغو خواهد بود؛ و در صورت دوم لازم می آید انقلاب ذات واجب بذات ممکن، و نبودن چیزی که واجب ذاتی فرض کرده بودیم. و بهمین بیان منکشف می شود که ممتنع ذاتی معروض امتناع غیری نمی تواند شد.

پس معروض وجوب غیری و امتناع غیری منحصر است به ممکن ذاتی، و محال باین معنی مترتب نخواهد بود زیرا که امکان ذاتی عبارت است از عدم اقتضای ذات ممکن، نه وجود خود و نه عدم خود را. و عدم اقتضای ذات با اقتضای غیر منافی نیست، زیرا که نقیض عدم اقتضای ذات است نه اقتضای غیر، و نقیض [۱۴] اقتضای غیر، عدم اقتضای غیر است نه عدم اقتضای ذات.

مقدمه چهارم:

[ممکن الوجود غیری نیست]

آنست که ممکن الوجود غیری نمی تواند شد، زیرا که معروض امکان غیری یا ممکن ذاتی است، و یا واجب ذاتی، و یا ممتنع ذاتی. در صورت اولی یا مقتضای غیر همان امکان ذاتی است، یا غیر او. در صورت اولی در نزد فرض عدم آن غیر یا امکان ذاتی باقی می ماند یا نه. در صورت اولی اعتبار و اقتضای او لغو خواهد بود، و در صورت دوم لازم می آید تخلّف مقتضای بالذات از مقتضی بالذات، و او محال است، چنانکه در مباحث علّت و معلول معلوم خواهد شد. و در صورت دویم تردید اول لازم آید که شیئی واحد نسبت بوجود واحد محتاج باشد بدو امکان؛ و این معنی محال است، زیرا که امکان واحد در قبول وجود کافی است والاّ امکان نخواهد بود بلکه هر دو یک امکان خواهند بود. و این معنی خلاف فرض است و هرگاه [۱۵] معروض امکان غیری واجب ذاتی باشد در نزد عروض امکان غیری با وجوب ذاتی باقی می ماند یا نه. در صورت اولی لازم می آید

که شیئی واحد از جهت واحده هم غنی باشد و هم محتاج، زیرا که باعتبار ثبوت امکان از برای او از جانب غیر علت خارجه می خواهد، و باعتبار وجوب ذاتی مستغنی از غیر می باشد. و از بیّنات است که فقر و غنی در دو طرف تناقضی اند. و از مسلّمات است که اختلاف حیثیات تعلیلیه موجب تکثر ذات موضوع نمی باشد. و در صورت دوم لازم می آید تخلف مقتضای بالذات از مقتضی بالذات، و او محال است. و ازین بیان ظاهر می شود در نزد صاحب بصیرت که ممتنع ذاتی نیز معروض امکان گیری نمی تواند شد. متفطن باش.

مقدمه پنجم:

[چگونگی ممکن الوجود]

آنست که سابقاً مذکور گردید که ممکن الوجود آن است که وجود و عدم از برای او ضرور نباشد نظر بمجرد ذات او با قطع

بیان معنی ممکن
الوجود بالذات

نظر از جمیع جهات و حیثیات زایده [۱۶] بر نفس ذات، و بعبارت دیگر ممکن ذاتی آن است که نفس ذاتش با قطع نظر از همه امور خارجه از ذات نه اقتضا کند وجود را، و نه اقتضا کند عدم را، نه امتناع کند از وجود، و نه امتناع کند از عدم.

و از اینجا ظاهر می شود که مرتبه امکان در ممکنات سابق است بر مرتبه موجودیت و معدومیت آنها. ولی باید دانست که این سبق و پیشی در نزد تأمل از عقل است نه در متن واقع، یعنی در نزد تعریف ذهن مهیات را از وجود و عدم، و ملاحظه آنها منحیث هی هی موصوف می باشند بامکان، اگر چه همین ملاحظه و تعریف نیز وجود آن مهیات است، ولیکن از او نیز قطع نظر شده است.

این است معنی سبق امکان بر موجودیت و معدومیت مهیات،
نه اینکه مهیات را پیش از موجودیت تقرری و تجوهری و یا
ثبوتی و تذوتی ثابت است، و در آن مرتبه از تجوهر و تقرر
است

بامکان موصوف اند، و بوجود موصوف نیستند [۱۷] زیرا که تقرر و تجوهر آن مهیات پیش از موجودیت یا در خارج است، و یا در ذهن؛ و از بیّنات است که خارجی است، و ذهنیت بدون تصور معنی کون و حصول متصور نمی باشد. و معنی کون و حصول بعینه معنی وجود است پس تذوت و تجوهر مهیات و تقرر و ثبوت ممکنات بدون نحوی از انحا حصول نمی تواند شد.

پس ذوات نیست از برای مہیات در حال عدم مطلق، مگر بیان اینکه ذوات ممکنات تقدیری محض، و فرضی صرف. چنانکه ذوات در ممتنعات نیز تقدیری و فرضی صرف اند.

از اینجا ظاهر می شود که مہیات امکانیہ در حدّ نفس خود ابہام صرف و بطلان محض و ہلاکت بحثہ و ظلمت صرفہ اند. فعلیت و حقیقت و ثبات و نورانیت آنها با ہویات عینیہ و انوار وجودیہ است کہ از منبع انوار و معدن اسرار و مبدأ ہویات و فعلیات فایض می شوند.

و بسوی این دقیقہ آلیہ اشارہ است در صحیفہ قرآنیہ بکلام خداوند [۱۸] جلّ و علا: «کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۱ اشاره بتفسیر کل شی ہالک الا وجہہ

متدبّر باش، از اینجا ظاهر می شود بطلان مذهب ارباب اعتزال کہ بہ ثبوت معدومات ممکنہ قایل شدہ [اند] و از برای آنها پیش از موجودیت ثبوتی در خارج، و تجوہری در واقع خیال نمودند. و توہم کردند کہ مہیات ممکنات ثابتات ازلیہ اند، و در وجود محتاج اند بعلتّ فیاضہ، نہ در ثبوت پارہ [ای] از مفاسد شنیعہ. این رای فاسد را در «لمعات آلیہ» بیان نمودہ ام.^۲ رجوع کن، و متدبّر باش.

مقدمہ ششم:

[بطلان اولویت ذاتیہ]

مراد از اولویت ذاتیہ آنست کہ نفس ذات ممکن اقتضا کند بیان بطلان اولویت ذاتیہ اولویت و رجحان وجود یا عدم را، بحیثیتی کہ ذات ممکن بہمان اولویت و رجحان موجود یا معدوم باشد.

بیانش آن است کہ مہیات امکانیہ در حدّ نفس خود اصلاً شیئی و تجوہری و تقرری ندارند، و ذوات آنها تقدیری محض و فرضی صرف اند، چنانکہ محقق گردید لا شیئی محض و نیست صرف را چگونه اقتضا متصور می باشد. خصوصاً اقتضای صفت ثبوتیہ کہ عبارت از اولویت و رجحان است. و حال آنکہ اقتضا صفت ثبوتیہ است، چگونه از برای معدوم مطلق ثابت می تواند شد. و از جملہ مسلمات،

بلکه بدیهیات است که ثبوت شئی از برای شئی فرع ثبوت مثبت له است. برهان دیگری نیز بر این دعوی در «لمعات آلهیه»^۱ اقامه نموده‌ام، و براهین دیگر نیز بر این مدعی قایم است، و در کتب آلهی و کلام مذکور است.

مقدمه هفتم:

[چگونگی علّت]

آنست که علّت احتیاج ممکن بعّلّت و مرجح امکان است نه حدوث، و نه امکان با حدوث، و نه امکان بشرط حدوث. و از برای هریک از این سه مذهب قائلی است از متکلمین. مذهب اوّل مقتضای فحص و برهان و مختار حکما و محققین از متکلمین است.

بیانش آن است که از بطلان اولویت ذاتیه منکشف گردید که نسبت مهیات امکانیه بوجود و عدم مساوی است. پس هر ممکنی لامحاله متساوی الطرفین است و مجرد ملاحظه تساوی

طرفین با قطع نظر از حدوث، بلکه با فرض عدم حدوث کافی است در طلب یکی از دو طرف متساوی [۲۰] بردیگری. و این معنی از بیّنات و بدیهیات است. علاوه بر این هر گاه نه چنین باشد ترجیح بلامرجح ثابت می شود. و محالیت او از جمله فطریات است. و کسی را از محصلین علما در محالیت او خلافی و نزاعی نیست با اینکه در نزد تأمل صادق ظاهر می شود که ترجیح بلامرجح مشتمل بر اجتماع متناقضین است. متفطن باش.

پس ممکن از آن جهت که ممکن است مرجح و علّت می خواهد خواه حادث باشد یا قدیم، و حدوث با او ملاحظه شود یا نه. از این جهت است که علم بمجرد امکان مستلزم علم بافتقار است، چنانکه علم تام بعّلّت تامه مستلزم علم تام است بخصوصیت معلول، و علم تام. معلول مستلزم نیست علم تام را بخصوصیت علّت تامه، بلکه مستلزم علم تام بعّلّت مطلقه است، چنانکه در مباحث علم محقق خواهد شد.

پس هرگاه امکان معلول افتقار باشد، و یا هر دو معلول علّت ثالث باشند علم بمجرّد امکان مستلزم علم بعّلّت مطلقه می باشد نه علم [۲۱] بخصوصیت افتقار. و

همچنین علم بامکان با ملاحظه علّت ثالث مستلزم علم بافتقار می باشد نه مجرد علم بامکان. متفطن باش و بدانکه همین که بعنوان تفریع مذکور شد برهانی است تام، بر اصل دعوی، چنانکه بر متأمل مخفی نیست. براهین دیگر نیز بر این مدعی قایم، و بعضی از آنها در «لمعات الهیّه»^۱ مذکور است.

لطیفه آلهیّه:

از اینجا ظاهر می شود که مهیات امکانیه نظر بذوات خود فقیر محض، و محتاج صرف اند ابهام محض و لاشیئی بحتند، تحصیلی و غنائی ندارند، مگر باعتبار غیر که علّت فیاضه، و فاعل مفیض آنهاست که در حدّ نفس خود فعلیّت محضه و غنای صرف است تا دور یا تسلسل لازم نیاید، و هر
 ما بالغرضی بما بالذات منتهی شود. این است معنی
 حدیث شریف: «الفقر سواد الوجه فی الدارین.» یعنی فقر و
 احتیاج سیه رویی است در دنیا و آخرت. و معنی حدیث
 دیگر: «الفقر کادان یكون کفرا» یعنی نزدیک است اینکه کفر باشد [۲۲] زیرا که امکان
 جهت ظلمت و منیع شرور و نقایص و موجب بعد از معدن خیرات و کمالات است.

ثمره الهیّه:

از این بیانات و اشراقات منکشف می شود در نزد بصیر محقق و
 حاذق محقق که همه ممکنات حادث اند بحدوث ذاتی. و او
 عبارت است از لاستحقاقیّت ذاتی. و بعبارت دیگر عبارت است از مسبوقیت وجود
 شیئی بغیر، که علّت فیاضه و مفیض وجود اوست.
 پس ظاهر و هویدا گردید که قدم مطلق و ازلیّت حقه و غنای صرف بذات
 اقدس خداوند احد منحصر است.

مر او را رسد کبریا و منی که ملکش قدیمست و ذاتش غنی

نتیجه کلامیه:

از این شواهد و بینات نیز ظاهر می شود در نزد لیب که هم

شاره باینکه ممکن در

چنانکه ممکنات در اصل وجود بعَلَّت مفیضه محتاج اند، در بقا و بقا نیز محتاج است بعَلَّت استمرار، وجود نیز بعَلَّت مبقیه محتاج اند. زیرا که محقق گردید که عِلَّت احتیاج بعَلَّت امکان است، و نیز منکشف گردید که امکان وجود و امکان بقای او از لوازم مہیات ممکنات است [۲۳] و محقق خواهد شد که تخلُّف معلول از عِلَّت تا مہ محال است. پس در بقا نیز محتاج اند بعَلَّت مبقیه. چنانکه در اصل وجود محتاج اند بعَلَّت مفیضه، متفطن باش.

مقدمه هشتم:

[در چگونگی موجودیت وجود.]

آنست که تا وجود ممکن از عِلَّت و مرجح خود واجب نشود، موجود نمی تواند شد. و از این معنی تعبیر می کنند بوجوب سابق، و می گویند: «الشیئی ما لم یجب لم یوجد.»

بیانش آن است که مراد از مرجح خارج در جانب وجود آن است که تخصیص دهد، و معین کند وجود را بوقوع. پس باید ترجیح او بحدّ وجوب رسد بحیثیتی که طرف دیگر ممتنع گردد، والاّ با وجود مرجح مفروض طرف دیگر نیز جایز خواهد بود. پس طرف اوّل متعین بوقوع نخواهد بود بلکه هر دو طرف نظر بذات مرجح مفروض در حدّ جواز و امکان خواهند بود پس مرجح دیگر خواهد بود، و لازم می آید خلاف فرض، و او محال است. و با وجود این نقل می کنم کلام را بمرجح دویم، و منجر می شود به تسلسل، و یا منتهی می شود بمرجّحی که با و طرف دیگر ممتنع، و طرف اوّل [۲۴] واجب باشد. اوّل محال، و دویم عین مدعی است.

برهان دیگر بر این مدعی آن است که هرگاه بسبب مرجح خارج وجود راجح باشد لامحاله عدم مرجوح خواهد بود زیرا که وجود و عدم در دو طرف تناقض اند. پس باید ممتنع باشد، والاّ ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید، و بطلان او اظهر است از بطلان ترجیح احد متساوین بر دیگری، چنانکه گذشت.

تنبيه آلهی:

بدانکه از این بیان ظاهر می شود در نزد بصیر که تا شیئی ممتنع نباشد معدوم نمی تواند شد. و از این معنی تعبیر می کنند بامتناع

اشاره باینکه تا شیئی ممتنع نشود معدوم نمی تواند شد.

دقیقهٔ آلهیه:

بدانکه درازای وجوب سابق وجوب لاحق است که بعد از وجود، و بشرط وجود ثابت می شود، و درازای امتناع سابق امتناع لاحق است که بعد از عدم و بشرط عدم متحقق می شود.

بیانش آنست که هرگاه بشرط وجود عدم و بشرط عدم وجود جایز باشد اجتماع نقیضین لازم می آید، متفطن باش.

ازینجاست که گفته اند هر ممکن موجود محفوف است بدو وجوب: [۲۵] یکی سابق، و دیگری لاحق. و هر ممکن معدوم محفوف است بدو امتناع: یکی سابق و دیگری لاحق.

اشاره باینکه هر ممکن موجود محفوف است بوجوب سابق و وجوب لاحق.

مقدمه نهم:

در بیان علت و معلول.

بدانکه علت آن است که محتاج باشد باو چیزی دیگر. و معلول آن است که محتاج باشد بچیز دیگر.

و علت باین معنی چهار قسم است: بیانش آن است که علت شئی یا داخل است در قوام ذات، و یا خارج است. اول دو قسم است زیرا که آن داخل یا چیزی است که با وجود او آن شئی بالقوه است، و یا چیزی است که با وجود او بالفعل است.

و بعبارت دیگر یا در جزء شئی قوه ای است و استعداد مأخوذ؛ و یا فعلیت و تحصیل معتبر است. اول را علت مادیّه، و دوم را علت صوریه می گویند. و این دو علت را علت مهیت می نامند، زیرا که تقوم و التیام مهیت در حد نفس خود بآن دو علت است. اگر چه باعتبار اینکه از اجزای خارجیه اند در وجود معلول نیز مداخلیتی دارند.

پس از برای آنها دو نحو از علت ثابت است: یکی نسبت بتقوم و تجوهر مهیت [۲۶] و دیگری نسبت بوجود او. و جزء مادی را نسبت بجزء صوری ماده، و جزء صوری را نسبت بجزء مادی صورت می گویند. و هر یک از ماده و صورت بدیگری محتاج است. ماده محتاج است بصورت در وجود خود، و صورت محتاج

است به ماده در تعین خود.
و گاهی ماده بمعنی اعم استعمال می شود، و او عبارت از قابل صور و هیأت است. از اینجا است که موضوع را نسبت بعرض ماده می گویند.
و اما خارج: پس او نیز بر دو قسم است زیرا که یا چیزی است که صادر می شود از او معلول، و متحقق می شود بسبب او؛ و یا چیزی است که از برای خاطر او صادر می شود فعل از فاعل خود.
اول را فاعل، و علت فاعلی؛ و دویم [را] غایت و علت غائی می گویند. و این دو علت را علت وجود می گویند زیرا که معلول در وجود خود بآنها محتاج است نه در تقویم و تجوهر ذات خود. مثال معلول سریر، و مثال فاعل نجار، و مثال علت غائی جلوس سلطان. و مثال علت ماده پاره های چوب [۲۷]، و مثال علت صوری هیئت مخصوصه سریر است، متفطن باش.

تقسیم و تحقیق^۱:

بدانکه علت یا تامه است و یا ناقصه. اول آن است که معلول بغیر او بچیز دیگر محتاج نباشد خواه مرکب باشد و خواه بسیط. دوم: در صورتی متحقق می شود که معلول مرکب از ماده و صورت نباشد. و فاعل و غایت بحسب ذات متحد باشند. مثل مبدأ اعلی نسبت بصادر اول، چنانکه بعد ازین محقق خواهد شد. و از برای اول صور کثیره ثابت و با مباحث لطیفه در «لمعات آلهیه» مذکور است.
و علت ناقصه آن است که معلول بغیر او بچیزی دیگر نیز محتاج باشد، مثل ماده تنها و صورت تنها.

مقدمه دهم:

آن است که تخلف معلول از علت تامه محال است. باین معنی که در نزد تحقق علت تامه تحقق معلول واجب و عدمش ممتنع است. خواه فاعل موجب بیان اینکه تخلف از باشد یا مختار. زیرا که اراده فاعل مختار نیز از اجزای علت تامه است.
برهان آن است که هرگاه علت تامه متحقق باشد، و معلول متحقق نباشد

۱ - در حاشیه نسخه آستانه: تعلیم و تحقیق آمده است.

خلاف فرض [۲۸] لازم می آید، و یا ترجیح احد متساوین بر دیگری بدون مرجح، و یا ترجیح مرجوح بر راجح ثابت می شود، و هر سه لازم محال اند. پس ملزوم نیز محال خواهد بود.

بیان ملازمه آن است که این تخلّف گاه^۱ بجهت آن است که معلول را بامر دیگر نیز احتیاجی ثابت است در این صورت خلاف فرض لازم می آید، زیرا که مفروض این است که علّت، علّت تامّه است، و از برای معلول حالت منتظره نیست، و هرگاه بچیزی دیگر محتاج نباشد یا در زمان دویم متحقّق می باشد یا نه. در صورت اولی ترجیح بلامرجح لازم می آید، زیرا که نسبت علّت تامّه بهر دو زمان مساوی است و الاّ لازم می آید که زمان دوم از اجزای علّت تامّه باشد و چیزی که علّت تامّه فرض کرده بودیم، علّت تامّه نباشد.

و در صورت دوم ترجیح مرجوح بر راجح ثابت می شود، زیرا که مفروض این است که اقتضا و ترجیح از جانب علّت تامّه ثابت است. پس وجود معلول راجح، و عدمش مرجوح [۲۹]، و بر تقدیر مذکور ترجیح مرجوح بر راجح ثابت می شود، بلکه بعد از تأمل صادق ظاهر می شود که در صورت اولی نیز ترجیح مرجوح بر راجح لازم است زیرا که ترجیح و اقتضا از علّت تامّه در زمان اوّل نیز ثابت است، و الاّ لازم می آید که زمان دوم را مداخلیتی در علّت تامّه باشد، و این معنی خلاف فرض است. پس لامحاله وجود در زمان اوّل راجح و عدم مرجوح می باشد و محذور ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید.

عجب است از طایفه اشعریه که با این که ترجیح بلا مرجح و ترجیح مرجوح بر راجح را محال می دانند در این قانون لطیف الهی با عامه حکما و متکلمین، بلکه با عامه اهل علم مخالفت نموده، گفته اند که: تخلّف معلول از علّت تامّه جایز است. عجبتر اینکه ترجیح بلامرجح را تجویز نموده اند، غافل از این که ترجیح بلامرجح مستلزم ترجیح بلا مرجح است. متفطن باش طایفه ای از مفاسد آرای کاسده و مذاهب باطله ایشان در مباحث اراده مذکور خواهد شد، منتظر باش.

مقدمه یازدهم: [۳۰]

در بیان بطلان دّور است. و او عبارتست از محتاج بودن شئی بچیزی که او نیز محتاج باشد بآن شئی بیواسطه یا بواسطه

بیان بطلان دور و
بیان معنی او

واحدہ و یا بوسایط متعدده. مثال اوّل: «الف» محتاج باشد به «با»، «با» نیز محتاج باشد به «الف». و در این صورت دور را مصرّح می گویند، و تقدّم شئی بر نفس در او بدو مرتبه است، زیرا که «الف» سابق است بر «با»، و «با» مسبوق است، و چون فرض کردیم که «با» نیز علّت «الف» است پس «با» سابق می باشد بر سابق خود که «الف» است. پس مقدّم می شود بر نفس خود بدو مرتبه، متفطن باش.

مثال دوم: «الف» محتاج باشد بر «با»، و «با» بر «جیم» و «جیم» بر «الف».

و مثال سوم: «الف» بر «با» و «با» بر «جیم»، و «جیم» بر «دال» و «دال» بر «الف».

در مثال دوم دور مضمر است بیک مرتبه، و تقدّم شئی بر نفس سه مرتبه است. و در مثال سوم دور مضمر است بدو مرتبه، و تقدّم شئی بر نفس بچهار مرتبه است، و بر این قیاس است سایر مراتب.

مخفی نماند که از تصویر دور بطلانش ظاهر گردید. زیرا که بر تقدیر [۳۱] تحقّق او لازم می آید تقدّم شئی بر نفس، و تاخّر شئی از نفس؛ و هر دو لازم فطری الاستحاله و بدیهی البطلان اند و ملازمه بعد از تأمل صادق در تصویر مذکور در غایت انکشاف است.

تنبيه:

بدانکه جمیع براهین ابطال تسلسل بر بطلان دور نیز دلالت می کنند، زیرا که هر دوری مستلزم تسلسل است و تفاوت در میان تسلسل دوری و تسلسل متعارف آن است که در تسلسل دوری موضوعات متناهی است، و عدم تناهی باعتبار دو وصف علیّت و معلولیّت است و در تسلسل متعارفی موضوعات نیز غیرمتناهی است. و وجه استلزام را با مطالب شریفه دیگر در «لمعات آلهیه»^۱ بیان نموده ام، رجوع کن.

مقدمه دوازدهم:

در بیان بطلان تسلسل است. و او عبارت است از ترتّب امور غیر

بیان بطلان تسلسل

متناهییه. و مراد از ترتب امور غیرمتناهییه آن است که چیزی معلول چیزی باشد، و آن دویم معلول سیمی، و سوم معلول چهارمی، و همچنین هر یک معلول دیگری باشد الی غیر النهایه، یعنی منتهی نشود [۳۲] بعَلَّتِی که اوّل سلسله باشد، و او را عَلَّتِی نباشد. براهین عقلیه بر بطلان و محالیت او بسیار است از آن جمله هفده برهان بنظر فقیر رسیده است، و در «لمعات الهیه»^۱ سه برهان از آن براهین را ذکر نموده‌ام. و در این وجیزه بیکی اکتفا می‌کنم، و آن برهان تطبیق است. بیانش بنحوی که متضمن اندفاع جمیع شکوک و اوهام باشد موقوف است بر تمهید دو مقدمه.

مقدمه اولی: آنست که فرق نیست در میانه متناهی و غیر متناهی در اینکه هر یک موصوف می‌باشند بتفاوت و مساوات. باین معنی که هر دو متناهی یا برابرند، یا یکی زاید، و دیگری ناقص است. مثال اوّل: دو سلسله غیرمتناهی از علل و معلولات، و یا دو خط غیرمتناهی که مبدأ آنها واحد باشد. و مثال دوم آنست که سلسله [ای] فرض می‌کنیم که از دو جهت غیرمتناهی باشد، و قطع می‌کنیم همان سلسله را، دو سلسله غیرمتناهی متحقق می‌شود که هر یک از یک جهت غیرمتناهی می‌باشد. و از بینات است [۳۳] که در صورت اولی هر دو سلسله برابرند، و در صورت دوم یکی زاید و دیگری ناقص است، زیرا که سلسله^۲ غیرمتناهی از دو طرف کل، و سلسله غیرمتناهی از یک طرف جزء است.

مقدمه دویم: آنست که برهان تطبیق بمقتضای تحقیق جاری نمی‌شود مگر در متربات موجوده مجتمعه، یعنی در اموری که در میانه آنها ترتب باشد بحسب علّیت و معلولیت. چنانکه در مانحن فیه است؛ و یا بحسب وضع و ترتیب چنانکه در مقادیر و ابعاد متحقق است.

لذا تناهی ابعاد نیز به برهان تطبیق ثابت می‌شود و هرگاه امور غیرمتناهی موجود نباشند، و یا موجود باشند، و لیکن مترتب نباشند، و یا مترتب باشند ولیکن مجتمع نباشند، برهان تطبیق جاری نمی‌شود. و جمهور
تقریر برهان تطبیق
متکلمین او را در مطلق غیرمتناهی موجود جاری می‌کند خواه
مجتمع باشند یا متعاقب، مترتب باشند یا غیر مترتب.

بعد از تمهید این دو مقدمه می‌گوییم: هرگاه تسلسل جایز باشد؛ فرض

۱- رک: ص ۳۲

۲- نسخه آستانه: یکی سلسله

می کنیم دو سلسله [۳۴] غیرمتناهی از علل و معلولات، یکی از معلول اخیر الی غیرالنهایه، و دیگری از معلول ششم الی غیرالنهایه. و از بینات است که سلسله دوم در این فرض جز سلسله اولی است، زیرا که او به پنج عدد از سلسله اولی کمتر است.

و بعد از آن تطبیق می کنیم سلسله دویم را بسلسله اولی. باین معنی که حکم می کنیم باینکه اول سلسله دویم در ازای اول سلسله اولی است، و دوم او در ازای دوم او؛ و همچنین الی غیرالنهایه.

پس هرگاه در ازای هر جزء از سلسله اولی جزئی از سلسله دویم واقع شود لازم می آید که جزء و کل برابر باشند، و اویدیهی البطلان است.

و هرگاه چنین نباشد پس لامحاله در سلسله اولی جزئی بلکه اجزائی متحقق می باشد که در ازای آنها اجزائی از سلسله دوم نباشد و آن اجزا باید در جهت عدم تناهی متحقق باشند زیرا که مفروض این است که در جهت تناهی

مطابق اند. پس سلسله دویم باید در جهت لاتناهی بعدد آن اجزا کمتر از سلسله [۳۵] اولی باشد. پس سلسله دوم منقطع و متناهی می باشد، و سلسله اولی زاید نیست بر او مگر بقدر پنج عدد.

و از بینات است که زاید بر متناهی بقدرمتناهی^۱ است، پس لازم می آید تناهی هر دو سلسله. و این معنی خلاف فرض است و او از جمله محالات و ممتنعات است، و این محال از فرض تسلسل لازم آمد، پس تسلسل محال است. زیرا که مستلزم محال محال است. و بوجه متعدده بر این برهان اعتراض نموده اند و بتفصیل در «لمعات الهیه»^۲ اعتراضات را با اجوبه شافیه و کافیه بیان نموده ام. و چون از تأمل صادق در آن دو مقدمه ممهده وجه اندفاع آن اعتراضات ظاهر می شود ایجاز را بر اطناب اختیار نمودم.

بعد از تمهید این مقدمات و تحقیق این لمعات و اشراقات می گویم که حجج نیره ساطعه و براهین عقلیه قاطعه بر اثبات واجب الوجود بالذات، جلّ اسم، که اعظم مقاصد واجل مطالب است از حکما و متکلمین و غیر ایشان بسیار است بلکه در

۱- نسخه آستانه: متناهی

۲- رک: صفحات ۳۲-۳۶

حقیقت براهین وجود او و دلایل ثبوت او لا تعدّ ولا تحصى است [۳۶] بلکه هر چیزی که در عالم امکان متحقق است شاهد و گواه است بر تحقّق موجودی که بذاته و لذاته موجود و متحقق است، و سایر اشیا بسبب او موجود و متحقق اند. و نعم ما قیل:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفترست معرفت کردگار
و بسوی این دقیقه اشاره فرمودند سید کونین و فخر عالمین ابی عبدالله
الحسین — صلوات الله علیه فی الدارین — در دعای عرفه بکلام معجزه نظام خود:
«تَعْرِفَتْ اِلٰی فِی کُلِّ شَیْءٍ حَتّٰی رَاَيْتَکَ ظَاهِرًا فِی کُلِّ شَیْءٍ». یعنی
شناسانیده‌ای خود را به من در هر چیزی، تا اینکه دیده‌ام ترا در هر چیزی.
و بین است که مراد از شناسانیدن خود در هر چیز ایجاد اشیاست که هر یک
مظهر و مرآشد از برای کمالات ذاتیه و صفات حقیقیه او، و شاهد و گواهند بر
ربوبیت و عظمت او.

[نظم]

پادشاهان مظهر شاهی او عارفان مرآة آگاهی او
و مراد از دیدن، دیدن به بصر نیست بلکه دیدن به بصیرت است نه این است
که به بصیرت ادراک کنه ذات [۳۷] اقدس توان نمود. هیئات هیئات در این مقام
عقول کامله و ذوات قدسیه بعجز و ناتوانی اعتراف نموده‌اند و براهین عقلیه قاطعه، و
دلایل نقلیه ساطعه بر امتناع ادراک کنه ذات اقدس از برای غیر خود قایم است، و
بزودی به بسط تمام مذکور خواهد شد. کافی است در این باب کلام معجز نظام خاتم
انبیا — علیه آلاف التحية والثناء — «ما عرفناک حق معرفتک.» یعنی شناخته‌ایم ترا
بحق شناختن.

و مراد از معرفت، معرفت کنه ذات اقدس است، و الا آن جناب اکمل و
افضل عرفا بودند و سلسله عرفان همه انبیا و اولیا و عرفا و حکما بآن ختمی مآب
منتهی می‌شود.

پس دیدن او ظاهر در همه اشیا عبارت است از بودن هر یک از اشیا گواه و
دلیل بر وجوب وجود او، و برهان و تبیان بر ربوبیت و عظمت او، و مظهر و مجلی از
برای صفات کمال او، و مرآی و مرآة از برای انوار جمال او.

[نظم]

نداری چشم معنی بین که در طومار هر خاری
حدیث حسن آن گل داستان در داستان بینی [۳۸]

«سزیهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق.»^۱ و نعم ما قیل: [نظم]

هر گیاهی که از زمین روید - وحده لا شریک له گوید
و معنی دقیق‌تر از این معنی از برای این کلام معجز نظام که از معدن
حکمت و مشکوة ولایت وارد است از تأمل صادق در مباحث مستقبله از برای ارباب
بصیرت و اصحاب معرفت ظاهر و منکشف خواهد شد. «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى
كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.»^۲

خلاصه کلام بیته و شواهد و اذله و براهین بر این مقصد اعلی و مطلب اقصی
از حدّ شماره بیرون است. سه برهان محکم البنیان از آن براهین و دلایل [را] در
«لمعات آلهیه»^۳ بیان نموده‌ام. یکی بر بطلان دّور و تسلسل موقوف است، و دو
برهان دیگر بر بطلان دّور و تسلسل نیز دلالت می‌کنند یکی از آن دو برهان از
ملهمات این فقیر، و از خواص آن کتاب، و دیگری از محقق طوسی - قدس سره
القدوسی - است و در این وجیزه برهان اوّل که از حکمای الهیین موروث، و
مسلماتش بعد از ملاحظه [۳۹] مقدّمات سابقه باذهان نزدیک است اکتفا می‌کنم، و
می‌گویم در تقریر او که از بینات و واضحات است که از برای مفهوم موجود
مصادیقی متحقق و فردی ثابت است مصداق موجود من حیث انه موجود
با قطع نظر از خصوصیات مصداقات محتمل است اینکه: تقریر برهان بر اثبات
واجب الوجود بالذات باشد یا ممکن الوجود واجب الوجود بالذات
با لذات باشد زیرا که وجود^۴ اشتراکش معنوی [است]، و این معنی از جمله بینات و
بدیهیات است، و بزودی در مقدّمات اثبات عینیت وجود در واجب الوجود بالذات
مبرهن^۵ خواهد شد.

پس می‌گویم آن مصداق موجود هرگاه واجب الوجود بالذات باشد مطلوب
ثابت است؛ و الاً لامحاله ممکن الوجود خواهد بود زیرا که موجود منحصر است بواجب

۱- فصلت/ ۵۳

۲- فصلت/ ۵۳

۳- رک: صفحات ۳۷-۴۲

۴- در نسخه آستانه: موجود

۵- در نسخه آستانه: مبرهن نیز

الوجود و ممکن الوجود، و بر ممتنع الوجود شامل نیست. و قسم دیگری متصور نمی باشد چنانکه سابقاً محقق گردید. و هر ممکنی در وجود خود بموجدی و مرجحی محتاج است، و این معنی در مقدمات سابقه بحدّ ظهور و انکشاف [۴۰] آمد و آن موجد یا واجب است، و یا ممکن. در صورت اولی مطلوب ثابت است، و در صورت دوم بموجد دیگر محتاج است. اگر الی غیرالنهایه برود تسلسل [رخ می نماید]، و اگر در مرتبه [ای] از مراتب برگردد دَوْر متحقق می شود. و محالیت هر دو در مقدمات سابقه منکشف گردید. پس باید سلسله علل و مرجحات منتهی شوند بواجب الوجود بالذات، تا دَوْر و یا تسلسل لازم نیاید، و این معنی خلاف فرض و با وجود این عین مدعی است.

فصل دوم:

در اثبات عینیت وجود است در واجب الوجود بالذات. جلّ اسم، باین معنی که حقیقت او وجود صرف است نه مهیتی از مهیات. بیانش بنحو تمام موقوف است بتمهید مقدّماتی و تقدیم لمعاتی.

اثبات اینکه حقیقت
واجب الوجود بالذات
وجود صرف است نه
ماهیتی

لمعه اوّل:

آنست که لفظ وجود مرادف ثبوت، و تعبیر از او در زبان فارسیان بلفظ هستی است، و مقابل او عدم، و تعبیر از او در همان زبان بلفظ نیستی است. و این دو معنی در حد نفس خود منافیان و متناقضان اند [۴۱] بلکه مطلق تنافی و تقابل در میانه اشیا بتقابل و تنافی هستی و نیستی بر می گردد. چنانکه در نزد تأمل ظاهر و منکشف است، و هریک از این دو معنی بدیهی التصورند باین معنی که هر صاحب شعوری معنی هستی و نیستی را می فهمد، بدون اینکه بنظر و فکر محتاج باشد.

اشاره باینکه وجود و
عدم بدیهی التصورند.

لمعه دوم:

آنست که هریک از این دو معنی مشترک اند در میانه وجودات و عدمات، بلکه در میانه موجودات و معدومات باشتراک معنوی

بیان اینکه مشترک معنوی
است در میانه وجودات

نه با اشتراک لفظی، یعنی هریک معنی واحد دارد، و او را مصداقات متکثره و افراد متعدده ثابت است مثل: انسان و حیوان که صاحب معنی واحد و افراد متکثراند. و این معنی در نزد عقل سلیم و ذهن مستقیم از بینات و بدیهیات است، و آحادی را در او نزاعی و خلافی نیست مگر طایفه اشعریه که ایشان وجود را مشترک لفظی می دانند. یعنی از برای او معانی متعدده توهم نموده [اند]، و گفته اند که وجود هر مهیّتی عین آن مهیّت است؛ باین معنی که معنی وجود انسان مثلاً بعینه معنی انسان است؛ [۴۲] و لفظ وجود انسان و لفظ انسان دو لفظ مترادف اند.

لهذا محققین از متکلمین در ردّ این مذهب سخیف دلایلی و شواهدی ذکر نموده اند. سه دلیل از آن دلایل را در «لمعات الهیّه»^۱ بیان نموده ام، و درین وجیزه به یکی اکتفا می کنم، تا بعضی از طلاب علوم حقیقیّه و معارف یقینیه را مجال آن توهم فاسد و مقام تجویز آن خیال باطل نماند، و آن دلیل این است که وجود منقسم

می شود بوجود واجب و وجود ممکن. و وجود ممکن بیان اینکه وجود مشترک معنوی است. منقسم می شود بوجود جوهر و وجود عرض. وجود جوهر منقسم می شود به وجودات اجناس، و اجناس بانواع، و انواع باضافت، و اضاف باشخاص.

و وجود عرض منقسم می شود بوجودات اجناس، و هکذا الی وجودات الاشخاص.

و از مسلّمات و مقررات است که مورد قسمت باید مشترک معنوی باشد در میانه اقسام؛ و الاّ لازم می آید انقسام شئی بسوی خود و غیر خود، و او بدیهی البطلان است.

و نیز معنی قسمت ضم [۴۳] قیود متخالفه است بمعنی واحد، تا بانضمام هر قیدی قسمی حاصل آید.

و احتمال اینکه مورد قسمت مفهوم مستمی باشد مدفوع است باینکه هر کس حکم بصحت قسمت می کند بدون اینکه مفهوم مستمی در ذهن او حاصل باشد.

لمعه سیوم:

آنست که وجود زاید است بر مہیات، باین معنی که نہ عین مہیات است و نہ جزء آنها.

بیان مطلب اوّل آن است کہ بعد از آنکہ محقق گردید
کہ وجود یک معنی دارد اگر مراد این است کہ این یک معنی
بیان اینکہ وجود زاید
است بر مہیات در
نزد عقل

عین همه مہیات است. بحسب معنی و مفهوم. چنانکہ محل کلام است. پس بطلان اوغنی از بیان و مستغنی از بیّنه و برهان است.

و اگر مراد این است کہ عین بعضی از مہیات است. می گویم آن بعض خود معنی و مفهوم وجود است. پس بر می گردد باینکہ معنی وجود مہیتی از مہیات است، و نفس خودش است. می گوئیم البتہ چنین است، و چگونہ می شود کہ شئی غیر نفس خود باشد. منتہای مطلب آن است کہ بر معنی وجود مہیت اطلاق کردہ اند، و از امثال مشہورہ است کہ «لامشاحۃ^۱ فی الاصطلاح.» [۴۴]

و اینکہ گفتہ اند کہ: «وجود زائد بر مہیات است.» مراد ایشان غیر نفس معنی وجود است. و ہر گاہ آن بعض غیر معنی وجود است، می گویم: پس بر می گردد باینکہ وجود عین مہیتی است کہ آن معنی غیر معنی وجود است. و این حکم تناقض [دارد]، و غیر معقول است. اخذ کن این دلیل را، و ترک کن آنچه را کہ در این مقام گفتہ اند. زیرا کہ ہمہ آنها از اثبات سلب کلی قاصراند.

لہذا محقق لاهیجی و محقق تفتازانی و غیر ایشان بداهت این دعوی را ادعا نمودہ [اند، و] آن دلایل را از جملہ منہیات شمردہ اند، متفطن باش.

و اما مطلب دوم یعنی اینکہ وجود جزء مہیتی از مہیات نیست. پس

می گویم معنی وجود جزء حقیقت واجب الوجود بالذات
نمی تواند شد، والا ترکیب در ذات او ثابت می شود، و
بیان اینکہ وجود جزء
مہیات نیست.

محالیت او مبرهن خواهد شد. و جزء مہیات امکانیہ نیز نمی تواند شد. زیرا کہ در مقدّمات مسئلہ سابقہ مذکور شد

که نسبت مهیات امکانیه بوجود و عدم مساوی است و هرگاه وجود جزء [۴۵] مهیات باشد لازم می آید که نسبت او بآنها بعنوان ضرورت و وجوب باشد، و نسبت عدم آنها بعنوان استحاله و امتناع [باشد] زیرا که ثبوت جزء از برای کلّ از آن جهت که کلّ است بضرورت و وجوب است.

لهذا گفته اند که ثبوت جزء از برای کل باید ببن الثبوت باشد بحسب وجود ذهنی، یعنی بواسطه در اثبات محتاج نباشد. زیرا که تعقل کل بحسب کنه بعد از تعقل کنه اجزاست و غنی و بی نیاز باشد از علّت، بحسب وجود خارجی، یعنی بواسطه در ثبوت محتاج نباشد. زیرا که تحقق کل در خارج بعد از تحقق اجزاست. پس در نزد تحقق کل باید اجزاء متحقق باشند، و الا لازم می آید که کل متحقق نباشد، و یا تحصیل حاصل، حاصل آید. اخذ کن این برهان لطیف را که مثل برهان سابق از خواص این وجیزه است، و ترک کن آنچه را که در سایر کتب مذکور است. زیرا که از اثبات کلیّت دعوی قاصراند.

مخفی نماناد که باین بیان مطلب اوّل نیز ثابت می شود، متفطن باش و بدانکه [۴۶] از برای قائلین به عینیت وجود با مهیات، بآن معنی که مذکور شد، خیالات فاسده و تمسکات داهیه است. بعضی از آنها با جوابهای شافی در «لمعات الهیه»^۱ مذکور است.

لمعه چهارم:

آنست که نزاعی نیست در نزد کسانی که از برای وجود معنی واحد عام ثابت کرده اند در اینکه از برای آن معنی افراد اعتباریه و مصداقات اضافیه که بمجرد اعتبار عقل و اضافه او بسوی مهیات حاصل می شوند، ثابت و متحقق است. مثلاً وجود مذبوب بسوی انسان در نزد عقل فردی از افراد وجود، و وجود منسوب بسوی آسمان فرد دیگر است، و از بینات است که هر معنی که اضافه شود بامور متعدده، بتعدد مضاف الیه متعدد می شود ولیکن نزاعی واقع است در اینکه از برای وجود افراد حقیقیه و

تحریر محل نزاع در
اصالت وجود

مصادقات خارجی که اعتبار معتبر را در تحقق آنها دخلی نباشد بلکه با نفس خود و در حدّ و ذات خویش متحقق، و موجود و منشاء آثار خارجی و احکام واقع باشند، متحقق است با اینکه حقیقتی [۴۷] نیست او را مگر این معنی عام مصدری و افراد اعتباریه و مصادقات اضافیه او که بمجرد اضافه حاصل می شوند و اصلاً خارجیت و عینیت ندارد بلکه از معانی اعتباریه و مفهومات انتزاعیه و معقولات ثانویه است. جمهور متکلمین و اشراقیین بر اعتباریت و انتزاعیت وجود رفته اند، و مذاق مشائین از حکما و محققین عرفا اصالت و عینیت وجود است.

تحقیق عرشی:

بدانکه مقتضای براهین عقلیه و معارف یقینیه در این مسئله شریفه که رکن رکن مسائل الهیه و مطالب ربوبیه است مذاق و مشرب حکمای مشائین است ولیکن بنحو اذق والطف از آنچه که از ایشان شهرت یافته است بیانش موقوف است بر تمهید مقدمه ای؛ و او این است که لفظ مهیّت بر دو معنی گفته می شود یکی عام است، و دیگری خاص.

در تعریف اوّل گفته اند که «الماهیه ما به الشئی هو هو.» یعنی ماهیت چیزی است که باو آن چیز آن چیز است. مثلاً ماهیت انسان چیزی است که باو انسان، انسان است و او حیوان ناطق است. و این معنی حقایق [۴۸] وجودیه را نیز شامل است. مثلاً بر حقیقت وجود صرف که حقیقت واجب بیان معانی ماهیت الوجود است در نزد محققین از حکما و متکلمین صادق است که او چیزی است که باو واجب الوجود، واجب الوجود است.

و در تعریف دوم گفته اند: «الماهیه ما یقال فی جواب ما هو.» یعنی ماهیت چیزی است که گفته شود در جواب سؤال از شئی بما هو. مثلاً حیوان ناطق ماهیت انسان است زیرا که هر گاه سؤال کنند از انسان «بما هو» جواب او حیوان ناطق است، و این معنی شامل حقایق وجودیه نیست زیرا که مقصود از سؤال «بما هو» حصول تمام حقیقت مختصه و یا تمام حقیقت مشترکه آن شئی است در نزد عقل، و حقایق وجودیه در اذهان حاصل نمی توانند شد چنانکه بزودی محقق خواهد شد، و غالب استعمال ماهیّت بمعنی دوم است.

لهذا در مقابل وجود گفته می شود، و ماهیت باین معنی است که نسبت او بموجودیت و معدومیت و کلیت و جزئیت و خارجیت و ذهنیت و وحدت و کثرت مساوی است. [۴۹]

لهذا گاهی متصف بموجودیت و کلیت و ذهنیت و وحدت می شود، و گاهی به مقابلات آنها؛ و هیچ یک در مرتبه ذات او معتبر و مأخوذ نیستند و الا

اجتماع مقابلات ثابت می شود. بعد از تمهید این مقدمه
می گویم که براهین عقلیه قاطعه و حجج نیره ساطعه بر اثبات
این قانون لطیف بسیار است، از آن جمله هفت برهان در

کتاب مشاعر، که از مصتفات صدر المتالیهین است، مذکور است، و از جهت اختصار به یکی از آن براهین درین وجیزه اکتفا می نمایم، و می گویم: هر گاه از برای وجود حقایق عینیه و افراد خارجیه نباشد که با نفس خود موجود و متحقق باشند باین معنی که موجودیت و عینیت و خارجیت عین ذوات آنها باشد، لازم می آید که جزئی حقیقی و شخصی خارجی در نفس الامر و واقع متحقق نباشد بطلان لازم غنی از بیان و مستغنی از تنبیه و برهان است. پس ملزوم نیز باطل خواهد بود، و بطلان او مثبت حقیقت دعوی است. بیان ملازمه آن است که در مقدمه ممهده محقق گردید [۵۰] که نسبت ماهیت بکلیت و جزئیت مساوی است.

لهذا گاهی بکلیت موصوف می شود و این در وقتی است که در مدرکی از مدارک عقلیه حاصل باشد؛ و گاهی بجزئیت متصف می گردد، و این در صورتی است که نه چنین باشد. و کلی آن است که در حدّ نفس خود صادق بر کثیرین باشد، و جزئی آن است که حیثیت ذاتش عین حیثیت امتناع صدق بر کثیرین باشد. مثال اوّل انسان است که بر افراد کثیره صادق می آید، و مثال دویم زید و عمرو و هذا و ذاک است.

پس هر گاه وجود مشخصه بآن امر انتزاعی اعتباری باشد، او نیز در حکم ماهیت خواهد بود زیرا که متنزع در حکم متنزع منه است ضم کلی بکلی و یا ضم چیزی که نه جزئی است و نه کلی، بچیزی که او نیز نه کلی است و نه جزئی، افاده جزئیت و شخصیت نمی کند.

[نظم]

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

پس باید از برای وجود، حقایق عینیه و مصداقات خارجی باشد که با نفس خود و بخودی خود متحقق و متشخص باشند باین معنی که حیثیت ذوات [۵۱] آنها عین حیثیت امتناع صدق بر کثیرین باشد تا دَوْر و تسلسل ثابت نباشد. و جزئی حقیقی و شخصی خارجی در نفس الامر و خارج متحقق و ثابت باشد.

تفریع عرشی و تنبیه الهی:

ازین بیان و برهان ظاهر و منکشف گردید که
تشخص عین وجود است بحسب ذات و هویت، و غیر وجود است
اشاره باینکه تشخیص
عین وجود است بحسب
هویت

باعتبار معنی و مفهوم. چنانکه مذهب و معتقد معلم ثانی ابونصر فارابی و جمع کثیری از محققین است. متفطن باش و بدانکه از برای قائلین باعتباریت وجود و اصالت ماهیت، اوهام و شبهاتی است بعضی از آن شبهات را با جوابهای شافی و کافی و با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه در «لمعات الهیه»^۱ بیان نموده ام، رجوع کن و متفطن باش که همه آن شبهات و اوهام بآن تحقیقات مندفع می شوند.

تمثیل فیہ توضیح:

از نظایر و شواهد این دعوی انوار عرضیه و اضواء کوكبیه است، زیرا که نور بنفس خود ظاهر است و سایر اشیا باو ظاهراند، وضو بنفس خود روشن است و سایر اجسام [۵۲] باو روشن اند. ازین جا متفطن می شوند ارباب بیان اینکه حقایق وجودیه قلوب صافیه که حقایق وجودیه انوار محضه و اضواء حقیقه اند.

زیرا که وجودات حقیقیه بانفس خود ظاهراند، و ماهیات اشیا بآنها ظاهر و آشکاراند. نمی بینی که بر مبدأ اعلی و خاتم انبیا در زبان شریعت — عزّ اعلی صادعها الآف التحیه والثناء — نور اطلاق فرموده اند: «اللّه نور السموات والارض یویدون» ان یطفئوا نور اللّه بافواههم و یابی اللّه الا ان یتم نوره ولو کره المشرکون.^۲
متفطن باش، و بدانکه انوار حقیقیّه منحصر بانوار حسیه عرضیه نیستند، چنانکه ارباب اوهام سخیفه و اذهان غیر مستقیمه توهم نموده، [و] خیال کرده اند

۱- رک: صفحه ۵۷.

۲- توبه/ آیه ۳۱. آخر آیه چنین است: ولو کره لکافرون.

که اطلاق نور بر مبدأ و مظهر اشیا بعنوان استعاره و مجاز است: حاشا و کلا، حقیقت نور نیست مگر ظاهر بنفس و مظهر غیر. پس مبدأ اشیا اکمل و اقوی است در باب نور از سایر اشیا. چنانکه در ادعیه ماثوره از مشکوة ولایت وارد است: «یا نور یا منور النور یا نور کل نور.»

و بعد از آن ذوات [۵۳] کریمه قدسیه، و بعد از آن نفوس شریفه ناطقه و بعد از آن صور جوهریه ملکوتیه؛ تا منتهی شود بانوار حسیه عرضیه، که پستترین درجات انواراند. اخذ کن و منتظر باش زیاده تحقیق را از برای این مقام و امثال او.

وهم و تحقیق:

بخیالت نرسد که هر گاه وجود بنفس خود موجود و متحقق باشد لازم می آید که هر وجودی واجب الوجود بالذات باشد. زیرا که واجب الوجود بالذات نیست مگر چیزی که بنفس خود موجود و متحقق باشد.

می گویم: این خیال فاسد مبنی است بر عدم تحصیل معنی واجب الوجود بالذات، و بر عدم تفرقه در میانه ضرورت مطلقه از لیه و ضرورت مطلقه ذاتیه.

بیانش آنست که سابقاً اشاره نمودم که واجب الوجود بالذات آنست که وجود و هستی از برای او ضرور و لازم باشد نظر بمجرد ذات خود، یا قطع نظر از جمیع جهات تعلیلی و تقيیدیه؛ حقیقه باشند یا اعتباریه؛ ثبوتیه باشند یا سلبیه. و تعبیر از این معنی بضرورت مطلقه از لیه است، و مراد از اینکه وجود بنفس [۵۴] خود موجود است، آنست که در مصداق و محکوم علیه موجود بودن بحیثیت تقيیدی

محتاج نباشد بحیثیت تعلیلی، مثل وجودات امکانیه، و در این
 صورت ضرورت، ضرورت مطلقه ذاتیه است، چنانکه ثبوت
 بیان ضرورت از لیه و
 ضرورت ذاتیه و
 ضرورت غیریه

ذاتیات ماهیات، بلکه لوازم آنها از برای آن ماهیات بضرورت مطلقه ذاتیه است. و یا نباشد مثل وجود واجب الوجود بالذات که غنی بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثیات است.

و مراد از عدم احتیاج بحیثیت تقيیدی آنست که شئی در حد نفس خود و نظر بذات خود مصداق و محکوم علیه محمول باشد بدون اینکه محتاج باشد بانضمام امر دیگر بذات موضوع، تا مصداق و محکوم علیه آن محمول باشد. چنانکه ماهیات ممکنات در مصداق و محکوم علیه موجود بودن بانضمام و قیام وجود محتاج اند.

اگرچه آن انضمام و قیام بحسب تعمل از عقل و تعریه از ذهن باشد، چنانکه مبین خواهد شد، و در این [۵۵] صورت ضرورت، ضرورتِ غیریه است.

پس منکشف گردید که ضرورت سه قسم است: یکی ازلیّه که مختص واجب الوجود بالذات است. دوم ذاتیه محضه که از برای وجودات امکانیه ثابت است، زیرا که بعد از صدور از علّت بجعل بسیطی در موجودیت بانضمام امری محتاج نیستند. سوم ضرورت غیریه که از برای ماهیات موجوده ثابت است، زیرا که محقق گردید که نسبت ماهیات نظر بذوات خود بموجودیت و معدومیت مساوی است، متفطن باش.

تقریر برهان بر اینکه
حقیقت واجب الوجود
بالذات وجود صرف
است.

بعد از تحقیق این لمعات و تمهیدات این مقدمات می گویم که هر گاه حقیقت واجب الوجود بالذات ماهیتی از ماهیات باشد، لازم می آید که در مرتبه ذات خود قوه محضه و ابهام صرف

باشد و از برای او در مرتبه ذات خود اصلاً تحصلی و فعلیتی نباشد بلکه بغیر خود که مصداقی از مصداقات عینیّه وجود است موجود و متحصل باشد. پس در موجودیت و تحصل ذات خود بغیر محتاج می باشد، و همچنین چیزی نمی باشد مگر ممکن الوجود. خواه آن وجود معلول ذات باشد، و یا معلول غیر [۵۶]؛ و خواه متحد باشند، و یا غیرمتحد. زیرا که احتیاج هم خواه به امکان است، چنانکه محقق گردید بطلان لازم غنی از بیان و مستغنی از بینه و برهان است. پس ملزوم نیز باطل، و مدعی که عینیت وجود است در مبدأ اعلی حاصل می شود.

بیان ملازمه آنست که در لمعات سابقه گذشت که ماهیت دو معنی دارد: یکی عام، و دیگری خاص. و مراد از ماهیت در مقابل وجود خاص است نه عام؛ و الا نزاع مرتفع می شود. و مذکور گردید که ماهیت بمعنی خاص در حدّ نفس خود موجودیت و تحصل ندارد بلکه نسبت او بموجودیت و معدومیت مساوی است این است معنی کلام ایشان، «الماهية من حيث هي ليست الاهی.»

و نیز محقق گردید که از برای وجود، حقایق عینیّه و مصداقات خارجیّه است که با نفس خود موجود و متحصل اند، و ماهیات اشیاء به تبعیت و بالعرض آنها موجوداند. پس هر گاه حقیقت واجب الوجود بالذات وجود صرف نباشد بلکه ماهیتی از ماهیات باشد، ملازمه در غایت ظهور و نهایت انکشاف خواهد بود.

و هر گاه [۵۷] حقیقت او مرکب از ماهیت و وجود باشد نیز همین محذور

لازم می‌آید. زیرا که از بینات است که جز غیرِ کل است خواه وجود در این فرض واجب باشد، یا ممکن. و حال آنکه بطلان این احتمال از راه دیگر نیز محقق است. چنانکه در مسئله اثبات بساطت حقه مبرهن خواهد گردید، از این جهت است که در این مسئله شریفه باین احتمال متعرض نشده‌اند. متفطن باش، و بدانکه این برهان محکم البیان باین نحو از بیان و تبیان از خواص این وجیزه است، برهان دیگر با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه در «لمعات آلهیه»^۱ مذکور [است]، و براهین دیگر نیز در کتب شیخین و غیر ایشان بر این مقصد اعلیٰ قایم است.

فصل سیوم:

در اثبات عینیت تشخیص و تعین است در واجب الوجود بالذات بیان اینکه تشخیص و تعین
جلّ اسم، و تحقیق او موقوف است به تمهید مقدمه ای و او این واجب الوجود بالذات
عین ذات اوست.
است که: از برای تشخیص مثل وجود مفهومی و حقیقتی است،

اول: عبارت است از بودن شئی بحیثیتی که ممتنع باشد صدق او بر کثیرین.
چنانکه در معنی [۵۸] جزئی حقیقی گذشت.

دویم: عبارت است از حقیقتی که این معنی از حاقّ ذات او بدون ملاحظه
امر دیگر متنزع شود، و باو صادق آید. و همچنانکه حقیقت وجود بنفس خود موجود
است، و سایر اشیاء باو موجوداند، نه بمفهوم وجود، زیرا که او از اعتباریات و
انتزاعیات است. حقیقت تشخیص نیز بنفس خود متشخص است و سایر اشیاء باو
متشخص اند نه بمفهوم تشخیص، زیرا که او نیز مثل سایر معانی و ماهیات گاهی
بکلیّت موصوف می شود، و گاهی بجزئیّت.

و مراد از عینیت تشخیص در مبدأ اعلی عینیت حقیقت تشخیص است نه
مفهوم او، زیرا که او مثل مفهوم وجود زاید است در کل اشیاء در نزد محصلین از
علما.

و تعین عبارت است از تمیز و امتیاز شیئی از شیئی دیگر. خواه امتناع
صدق بر کثیرین متحقّق باشد، یا نه.
فرق دیگر در میانه تشخیص و تعین متحقّق [است] و در «لمعات الهیه»^۱
مذکور است.

بعد از تمهید این مقدمه می گویم که در لمعات سابقه محقّق گردید که
تشخیص عین وجود است بحسب ذات و هویت، و غیر وجود است باعتبار معنی و

مفهوم.

و در مسئله [۵۹] سابقه مبرهن گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات صرف وجود و وجود صرف است. پس حیثیت ذاتش عین حیثیت تشخص است، و چون حیثیت تشخص بعینها حیثیت تمیز و امتیاز است، پس تعینش نیز عین ذات است، متفطن باش.

نتیجه الهیه:

از اینجا ظاهر می شود که حقیقت واجب الوجود بالذات بیان اینکه حقیقت مبدء حقیقت جنسیه و نوعیه و فصلیه و خاصه، و عرض عام نمی تواند شد، و همچنین در تحت جنسی از اجناس، و نوعی از انواع، و فصلی از فصول مندرج نمی تواند شد.

بیان ظهور آنست که امور مذکوره ارسنخ معانی و ماهیات اند، و در مرتبه ذوات خود امتناع از کلیت و عموم ندارند. نمی بینی که کلیت در تعریفات آنها مأخوذ و معتبر است، و هر چیزی که در تحت جنسی یا نوعی مندرج باشد لامحال تشخص او زاید می باشد بر ذات او.

و محقق گردید که حیثیت ذات واجب الوجود بالذات عین حیثیت تشخص است. پس باطل شد قول جماعتی از جهال متصوفه که حقیقت [۶۰] مبدء اشیا را مفهوم وجود مطلق می اند. چنانکه صدر محققین در امور عامه «اسفار اربعه» از ایشان نقل کرده است، و تشنیع کرده است بر ایشان باینکه چگونه معنی مبهم و امر اعتباری منشاء موجودات خارجی و مبدء حقایق متشخصه می تواند شد. و باطل شد نیز قول کسانی که توهم نموده اند که حقیقت مبدء اشیا نوع منحصر در فرد است. مثل عقل و شمس و قمر و سایر ابداعات. چنانکه در جای خود محقق است، متفطن باش.

تفریع تقدسی:

از اینجا منکشف می شود که واجب الوجود بالذات داخل نیست در تحت هیچ جنسی از اجناس، جوهریه باشند آن اجناس یا عرضیه، عالیّه باشند یا سافله. و داخل نیست در تحت هیچ نوعی از انواع،

بیان اینکه مبدء اشیا جوهر نیست و عرض نیست.

جوهریّه باشند یا عرضیه، مادّیه باشند یا مجرّده.

پس جوهر نیست و جسم نیست و نامی نیست و حیوان نیست و فلک نیست و ملک نیست و عقل نیست و نفس نیست الی آخر الانواع الجوهریه، و کمّ نیست و کیف نیست الی آخر الانواع [۶۱] العرضیه.

بیان ظهور آنست که همه مذکورات از سنخ ماهیات و ذوات ماهیات اند، و تشخّصات آنها زاید است بر ذوات آنها. و واجب الوجود بالذات از ماهیت بری، و از تشخّص زاید عاری است، متفطن باش.

فصل چهارم:

در اثبات اینکه کنه ذاتِ اقدس خداوند یگانه از برای غیر ذات خود مدرک و معلوم نمی‌تواند شد نه بعلم حصولی ارتسامی، و نه بعلم حضوری اشراقی، و نه بعنوان تعقل، و نه بعنوان توهم، و نه بنحو تخیل، و نه بنحو احساس. و تحقیق او موقوف است بتقدیم لمعاتی.

لمعه اولی:

آنست که ادراک و علم دو لفظ مترادف اند، و عبارت اند از حضور شیئی از برای شیئی بحیثیتی که موجب تمیز و انکشاف حاضر باشد از برای آن شیئی. و منقسم اند اولاً بحصولی ارتسامی و حضوری اشراقی. بیان علم حصولی و علم حضوری اَوَّل عبارت است از صورت حاصله از شیئی در نزد مدرک از آن جهت که صورت اوست، و از بن حیثیت که منشاء انکشاف و تمیز اوست در نزد مدرک و صورت مذکوره از حیثیت مذکوره [۶۲] مسمی بعلم حصولی [است] و صاحب صورت معلوم بعلم حصولی است. ولی علم بخود آن صورت از آن حیثیت که بنفس خود حاضر است در نزد مدرک علم حضوری اشراقی است.

و دوم عبارت است از حضور شیئی در نزد مدرک بنفس ذات و هویت خود بحیثیتی که صورت علمیه بعینها صورت عینیه باشد و محتاج بانتراع و انتقاش صورت نباشد. مثل علم واجب الوجود بالذات بذات خود، و علم نفس بذات خود، بلکه علم هر مجردی بذات خود و علم هر علّت مفیضه بمعلول خود و علم بانفس صور عقلیه. و بزودی همه این مطالب در مباحث علم محقق خواهند شد.

لمعه دوم:

آنست که علم بشئی یا علم است بتمام حقیقت و ذات او، و یا علم است بوجهی از وجوه او، خاصه از خواص او. اوّل را علم بکنه [و] دوم را علم بوجه می گویند، و این قسمت اختصاص بعلم حصولی ندارد بلکه در علم حضوری اشراقی نیز جاری است.

توضیحش آنست که علم بکنه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت تمام [۶۳] حقیقت شیء در نزد مدرک. مثل حصول صورت حیوان ناطق که تمام ماهیت انسان است در نزد مدرک.

و علم بوجه در علم حصولی عبارت است از حصول صورت خاصه از خواص شیئی از برای مدرک. مثل حصول صورت ضاحک و کاتب، از آن حیثیت که خاصه از خواص و نعتی از نعوت انسان اند. اگر چه نظر بنفس معنی کاتب و ضاحک علم بکنه است، متفطن باش.

و علم بکنه در علم حضوری عبارت است از حضور تمام حقیقت بیان علم بکنه در علم حضوری عینیّه و هویت خارجیه شیئی از برای مدرک. مثل علم مجردات بذوات و هویات خارجیه خود، بلکه علم هر علت مفیضه بهویات معلولات خود، چنانکه محقق خواهد شد، و علم بوجه در علم حضوری اشراقی عبارت است از حضور هویت اثر شیئی از آن جهت که اثر اوست از برای مدرک، زیرا که حضور اثر و فیض شیئی از حیثیت مذکوره بحضور اشراقی از برای مدرک حضور مؤثر و مفیض است بحضور اشراق از برای او،

بیان علم بوجه در علم حضوری

خواه مدرک خود آن فیض و اثر باشد [۶۴] و یا غیر او،

ولیکن بوجه نه بکنه، بنحو نقصان نه بنحو تمام، بوجه قصور نه بوجه کمال.

از اینجاست که گفته اند: «ادراک مفاض مرمفیض را بقدر افاضه است نه بمقدار مفیض.» و این معنی بجهت مناسبت تامه است که در میانه فیض و فیاض متحقق است با اینکه کمال مباینت نیز در میانه آنها ثابت است بحیثیتی که یکی فقیر بالذات است و دیگری غنی بالذات، و یکی تام بالذات است و دیگری ناقص بالذات، و یکی در غایت قوّت است و دیگری در نهایت ضعف «قل کل يعمل علی شاکلته»^۱ ماللتراب ورب الارباب — «چه نسبت خاک را با عالم پاک.»

و این مطلب را به بسط تمام در «لمعات الهیه»^۱ بیان نموده‌ام. و باین دقیقه جمع می‌شود آیات و اخبار و آثار و کلمات حکما و عرفا که در باب معرفت خداوند یگانه وارد [است] و علی الظاهر متعارض اند.

و باین دقیقه نیز ظاهر می‌شود سر کلام خاتم اوصیا — علیه التحیه و الثنا —: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» و سر آنچه که از مشکوة ولایت وارد است [۶۵] «من عرفکم فقد عرف الله.» یعنی کسی که نفس خود را شناخته است پس پروردگار خود را شناخته است؛ و کسی که شناخته است شما را، پس شناخته است خدا را، متفطن باش.

لمعه سیوم:

آنست که حقیقت واجب الوجود بالذات وجود صرف و صرف وجود است، و در قوت و شدت وجود و کمالات وجود تام، بلکه فوق التام است، و جهت نقصی و قصوری بهیچ وجه من الوجوه در ذات مقدس او متحقق، بلکه متصور نمی‌تواند شد بلکه همه اش فعلیت و وجود، و همه اش خیریت و کمال است، برهانش در لمعات اثبات توحید مذکور خواهد شد. و وجودات امکانی ناقصات الذوات قاصرات الأنیات ضعفاً الهویات اند نسبت آنها بمفیض نسبت نقص بتمام، و نسبت فقر بغناست. زیرا که از بینات است که فیض در مرتبه مفیض و مجعول در مرتبه جاعل نمی‌تواند شد، والا ترجیح بلا مرجح، و تخصیص بلا مخصص لازم می‌آید، و مزید تحقیق از برای این مقام در مباحث آینده خواهد آمد. ماللتراب و رب الارباب — «چه نسبت خاک را با عالم پاک.» [۶۶]

لمعه چهارم:

آنست که از بینات است که علم بکنه ذاب شئی خواه بعلم حصولی ارتسامی باشد، و یا بعلم حضوری اشراقی، متحقق نمی‌تواند شد مگر در صورتی که از برای مدرک احاطه تامه بتمام حقیقت مدرک حاصل باشد، والا چیزی از تمام حقیقت مدرک از حیطه ادراک مدرک بیرون خواهد بود پس علم بکنه ذات و تمام حقیقت آن شئی متحقق نخواهد بود. و این معنی خلاف فرض است.

بعد از تحقیق این لمعات و تمهید این مقدمات می گویم: اصل این عقیده و بینه و مسئله حقه آلهیه آنست که کنه ذات اقدس خداوند یگانه ار برای غیر نبود مدرک، و معلوم نمی تواند شد نه بعلم حصولی ارتسامی، و نه بعلم حضوری اشراقی. اما مطلب اوّل: پس بیانش آنست که در لمعات سابقه محقق برهان بر اینکه کنه ذات اقدس بعلم حصولی مدرک گردید که عینیت و خارجیت عین حیثیت ذوات حقایق وجودیه نمی تواند شد. است.

پس هرگاه در مدرکی [۶۷] از مدارک حاصل شوند عینیت منقلب بظلیت و خارجیت منصرف بذهنیت خواهد شد انقلاب حقیقت و انخلاع شی از ذات و ذاتی خود بدیهی الاستحاله و ظاهر الامتناع است و در فصل دویم مبرهن گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات حقیقتی از حقایق عینیه وجود است. پس هرگاه کنه حقیقت او در مدرکی از مدارک و در مشعری از مشاعر حاصل باشد عقلیه باشند یا وهمیه خیالیه باشند یا حسیه، لازم می آید انقلاب حقیقت او از خارجیت بذهنیت، و از عینیت بظلیت، بلکه از واجبیّت بغیر واجبیّت. [نظم:] آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست غایت فکر تُست اللّه نیست و بسوی این دقیقه اشاره است آنچه که از مشکوة ولایت وارد است: «کلما میز تموه باو هامکم فی ادق معاینه فهو مخلوق لکم مردود الیکم.» یعنی هر چیزی که تمیز می دهید او را بوهملهای خود، در دقیق ترین معانی او، آفریده شما و برگردید بشماست. نظم:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین [۶۸] کانبجا همیشه باد بدست است دام را بلکه معرفت کنه ذات اقدس باین نحو از علم از برای خود واجب الوجود بالذات نیز محال است؛ زیرا که مستلزم انقلاب است. و در مباحث علم محقق خواهد شد که علم بذات خود، بلکه علوم مجردات بذوات خود حضوری اشراقی است نه حصولی ارتسامی، «من عرف نفسه فقد عرف ربه.»

و اما مطلب دویم: پس می گویم در بیان او که در لمعات سابقه محقق گردید که واجب الوجود بالذات تام، بلکه فوق التمام است و در قوّت و شدّت وجود و کمالات وجود غیر متناهی، بلکه فوق غیرمتناهی است بعده غیرمتناهی، و وجودات امکانی ناقصات الذوات قاصرات الأنیات اند.

و نیز مبین گردید که ادراک کنه ذات شئی متحقق بلکه
متصور نمی تواند شد مگر در صورتی که از برای مدرک احاطه
تامه حاصل باشد بتمام حقیقت آن شئی.
برهان بر اینکه مدرک
بعدم حضوری نمی تواند
شد.

پس هرگاه کنه ذات اقدس از برای غیر او معلوم باشد بعلم حضوری اشراقی
[۶۹] باید از برای آن غیر احاطه تامه حضوریه حاصل باشد بتمام ذات و حقیقت او
لازم محال است زیرا که ناقص را چگونه احاطه تامه حضوریه حاصل می شود بتمام؛
متناهی را چگونه احاطه تامه اشراقیه متصور می باشد بغير متناهی؛ محاط چگونه
محیط می شود بمحیط خود باحاطه تامه حضوریه.
و کافی است در این کلام خداوند -جلّ و علا- در صحیفه الهیه: «وَلَا
يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^۱ و کلام خاتم انبیا، علیه آلاف التحية والثناء: «ما عرفناك حق
معرفتک اطف السراج فقد طلع الصباح.»

تنبيه:

از این بیانات و بینات هویدا و آشکارا گردید که کنه ذات اقدس بهیچ نحو
از انحا ادراک مدرک نمی تواند شد. حصولی باشد آن ادراک یا حضوری، تعقل
باشد یا توهم، تخیل باشد یا احساس. متفطن باش و رجوع کن به «لمعات الهیه»^۲
که این مسئله شریفه با تحقیقات لطیفه با بسط وجوه در آن کتاب مذکور است.

۱- طه/آیه ۱۱۰

۲- ک. ص ۹۴-۹۶

فصل پنجم:

در اثبات احدیت صرفه یعنی بساطت حقه است از برای واجب الوجود [۷۰] بالذات — جلّ اسمه — و تحقیق او موقوف است بتقدیم مقدماتی و تحقیق لمعاتی.

اثبات اینکه واجب الوجود بالذات بسیط من جمیع الجهات است.

لمعه اولی:

آنست که مراد از بساطت حقه بساطت من جمیع الجهات، و وحدت من جمیع الحیثیات است.

بیانش آنست که مرکب اوّلًا منقسم می شود بدو قسم: یکی مرکب حقیقی، و دیگری مرکب اعتباری.

اول: آنست که مرکب را وحدت حقیقیه باشد سوای وحدتی که باعتبار مجرد هیئت اجتماعی حاصل می شود بحیثیتی که بگردد آن بسبب آن وحدت حقیقت واحده بوحدت حقیقیه واقعیه، با قطع نظر از ملاحظه هیئت اجتماعی. و این قسم از وحدت در مرکب در صورتی متحقق می شود که جزئی از اجزای آن مرکب جهت فعلیت و تحصیل، و جزء دیگر او جهت قوه و ابهام باشد بحیثیتی که جهت قوه و ابهام متحصّل باشد بتحصل جهت فعلیت.

و هرگاه نه چنین باشد یعنی از برای هر یک از اجزاء فعلیت و تحصیل علیحده باشد و حدت حقیقیه متحقق نمی شود. زیرا که بعد از این محقق [۷۱] خواهد شد که وحدت مسادق وجود بلکه عین وجود است بحسب ذات و هویت؛ و مغایرت ندارند مگر باعتبار معنی و مفهوم.

پس هرگاه در مرکب دو وجود باشد دو وحدت ثابت می شود، و وحدت او وحدت اعتباری می باشد که باعتبار هیئت اجتماعی حاصل می شود. اخذ کن این

تحقیق لطیف را، و ترک کن آنچه را که در شروح و حواشی «تجريد» در این باب گفته اند. و تحقیقات لطیفه دیگر نیز درین باب در «لمعات الهیه»^۱ مذکور است.

تقسیم آخر:

بدانکه هر یک از مرگب حقیقی و مرگب اعتباری دو قسم است یکی مرگب خارجی، و دیگری مرگب عقلی.

اول: آنست که اجزای او متمایز باشند در خارج، باین معنی که درازای هر جزئی هویت علیحده و وجود جداگانه باشد، خواه در ضمن مرگب نیز چنین باشند چنانکه در مرگب اعتباری ثابت است، و یا نه چنین باشد بلکه در ضمن صورت دیگر موجود باشد، و منتقل شود از او باین صورت [۷۲] و متحصل باشد بتحصیل او، متفطن باش.

و مرگب عقلی آنست که اجزای او متمایز نباشند در وجود خارجی، بلکه تمایز آنها در عقل باشد. مثال مرگب حقیقی خارجی یا قوت و انسان است، باعتبار اینکه مرگب اند از ماده و صورت. و مثال مرگب حقیقی عقلی «سواد» است که مرگب از جنس و فصل است.

مثال مرگب اعتباری خارجی خانه و سراسر است، و مثال مرگب اعتباری عقلی «لاشی» است، و مرگب از ماهیت و وجود از اقسام مرگب حقیقی عقلی است چنانکه سابقاً اشاره نمودم.

تنبيه:

بدانکه مقدار^۲ عبارت است از کم متصلی که اجزای او مجتمع باشند در وجود، باعتبار اینکه مرگب است از جنس و فصل مرگب حقیقی عقلی است و باعتبار اجزای مقداریه که بحسب فرض و قطع و کسر و غیر آنها حاصل می شود مرگب خارجی نیست زیرا مادامی که قسمت انفکاکیه حاصل نیست. اجزای او بالقوه است و بعد از قسمت

۱- رک: صفحه ۹۸

۲- نسخه آستانه: بدانکه و او مقدار.

انفکاکیه آن مقدار معدوم، و مقدار دیگر موجود [۷۳] می شود. بیان اینکه مقدار مرکب و چون نفی اجزای مقداریه بخصوص داخل در مدعی خارجی نیست است پس مراد از بسیط من جمیع الجهات آنست که منقسم باجزاً نباشد خواه اجزاء مقداریه باشند، و یا معنویه. مراد از اوّل آنست که در اشاره حسیّه متمایز باشند بحیثیتی که صحیح باشد. اینکه گفته شود: هذا و ذاک و این هذا من ذاک. و مراد از دویم آنست که نه چنین باشند خواه متمایز در وجود باشند یا نه.

لمعه دویم:

آنست که بسیط در اجسام به سه معنی گفته می شود. اوّل: آنست که مرکب از اجسام مختلف الطبایع نباشد. بحسب حقیقت. اگر چه مرکب باشد از ماده و صورت مثل افلاک و عناصر اربعه. دویم: آنست که مرکب نباشد از اجسام مختلف الطبایع بحسب حس، اگر چه بحسب حقیقت مرکب باشد از آنها. و این معنی اعم است از اوّل؛ زیرا که بر اخلاط اربعه و مرکبات معدنیه نیز صادق است. سیوم: آنست که هر جزء مقداری از او مساوی باشد [۷۴] با کل در اسم و در ماهیّت نوعیه. و این معنی بر افلاک و بر بعضی از اعضای بسیط حیوان شامل نیست زیرا که جزء فلک، فلک نیست، و جزء شریان شریان نیست زیرا که در اوّل استداره و در دویم تجویف و طولانیّت شکل معتبر است. و گاهی بسیط گفته می شود بچیزی که مرکب از اجزای خارجیّه نباشد اگر چه مرکب از اجزای عقلیه باشد مثل انواع اعراض و نفس ناطقه و عقول مجرده. و گاهی بسیط گفته می شود بچیزی که مرکب از جنس و فصل نباشد اگر چه مرکب از ماهیّت و وجود و مؤلف از جهت نقص و کمال باشد. مثل اجناس عالیّه و فصول اخیره. و گاهی بسیط گفته می شود. بچیزی که مرکب از ماهیّت و وجود، و مؤلف از جهت نقص و کمال نیز نباشد. قسم اخیر از اقسام بسیط، بسیط ببساطت حقّه و واحد بوحدت صرفه است.

لمعه سیوم:

آنست که مرکب از آن حیثیت که مرکب است در تجوهر و تقرر خود محتاج است بر تجوهر و تقرر اجزا [۷۵] باین معنی که تا از برای اجزاء تجوهر و تقرر ثابت نباشد از برای مرکب ثابت نمی شود، و الا نه جزء جزء خواهد بود و نه کل کل. زیرا که معنی کل آنست که حاصل شود از اجزا و بی اجزا صورت نپذیرد و این معنی از بینات و بدیهیات است. پس لامحاله اجزای مرکب مقدم می باشند بر مرکب در تجوهر و قوام. و این نحو از تقدم را تقدم بالماهية می گویند. و از برای اجزای مرکب نحو دیگری از تقدم نیز ثابت است و او تقدم بالطبع است، و ملاک تقدم در او وجود است که اولاً از برای اجزا ثابت می شود، و ثانياً از برای مرکب، خواه مرکب خارجی باشد و خواه عقلی. زیرا که از بینات است که تا تجوهر و قوام از برای شی حاصل نباشد، موجودیت از برای او حاصل نمی تواند شد.

و این معنی مصرح به است در کلام رئیس محققین در «الهیات شفا». علاوه بر اینها این مطلب را بیسط تمام بتحقیقات شافیه و تدقیقات کافیه در «لمعات الهیه»^۱ محقق نموده ام. بعد از تحقیق این لمعات می گویم [۷۶] که هرگاه حقیقت

واجب الوجود بالذات، بسیط من الجهات نباشد بلکه نحوی
از انحاء ترکیب در او متحقق باشد لازم می آید که محتاج
باشد باجزای خود. لیکن لازم از مستحیلات و ممتنعات

است. پس ملزوم نیز محال و مدعی حاصل و ملازمه از لمعه سابقه در غایت ظهور و انکشاف است. پس واجب الوجود بالذات بهیچ قسم از اقسام ترکیب موصوف نمی تواند شد حقیقی باشد آن ترکیب یا اعتباری، خارجی باشد یا عقلی. از وجود و ماهیت و از جهت ناقص^۲ و تمام باشد و یا غیر آنها. و این معنی غایت مطلوب و نهایت مقصود است براهین عقلیه قاطعه و حجج نیره ساطعه دیگر براین مقصد اعلی در «لمعات الهیه»^۳ اقامه نموده ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

اشراق و انارة:

از این لمعات و اشراقات ظاهر و منکشف گردید که وحدت و بساطتی که

۱- رک: صفحات: ۱۰۵-۱۰۷

۲- نسخه آستانه: نقص

۳- رک: صفحات: ۱۰۸-۱۱۰

لایق جناب اقدس و سزاوار فیض اقدس — جلّ اسمہ — می تواند شد وحدت حقه و بساطت صرفه است که عین ذات و محض حقیقت واجب الوجود [۷۷] بالذات اند، کسب ذات و هویت و باعتبار اثبت و عینیت؛ و غیر او یند بحسب معنی و مفهوم، چنانکه اشاره نمودم.

و در مسئله عینیت صفات عینیّه در واجب الوجود بالذات به بسط تمام محقق خواهد شد نه وحدت جنسی و نه وحدت نوعی و نه وحدت عددی که عبارت از وحدت اشخاص مندرج در تحت انواع اند، و نه وحدت اتصالی مقداری و نه وحدت امتدادی زمانی و نه وحدت تماسی و اجتماعی و نه وحدت اعدادی که مبدأ مراتب کثرات عددیه و منشاء درجات انواع اعدادیه است زیرا که همه این وحدات، وحدات ضعیفه و وحدات ناقصه اند که در عین وحدت کثرت، و در عین کثرت وحدت اند. و بسوی این قسم از وحدت حقه و بساطت صرفه اشاره است کلام خداوند احد در سورة توحید: «قل هو الله احد الله الصمد.»^۱ و کلام خاتم اوصیا، علیه التحیه والثناء، در بعضی از خطب بلیغه خود که در توحید انشا فرموده اند: «ماکان فدره بان بها من الاشياء و بانث الاشياء منه» «فدره» بکسر «فا» قطعه [ای] از گوشت [۷۸] و قطعه ای از شب و قطعه [ای] از کوه را گویند. و مراد از او در این کلام شریف جزء است. یعنی نمی باشد در مرتبه ذات خداوند صمد جزئی که باو جدائی و امتیاز بهم رساند از اشياء و امتیاز بهم رسانند اشياء از او، متفطن باش.

تنبیه:

بدانکه از برهان سابق در نزد تأمل صادق منکشف می شود که واجب الوجود بالذات منقسم باجزای مقداریه نیز نمی تواند شد، ولی چون جماعتی از ارباب اوهام سخیفه و اصحاب جبلات قاصره که از معارف ربوبیه، و براهین عقلیه و از حقایق علمیه و معالم دینیّه بری و از رموز قرآنیّه و اسرار نبویه عاری اند، و خود را از فرق اسلام و اسلامیان می دانند، توهم نموده اند که ذات خداوند احد از سنخ امتداد و اتصال، و از جنس اجسام و اجرام است. دو برهان محکم البیان و دو حجّت شدید القوه در بیان امتناع اودر «لمعات الهیّه»^۲ اقامه نموده ام یکی از خواص آن کتاب، و

۱- سورة الاخلاص / آیه ۱-۲

۲- رک: صفحات: ۱۱۶-۱۱۹

دیگری مستفاد از کلمات مشکوة ولایت و معدن عصمت است، رجوع کن و غنیمت شمار. [۷۹]

تفریع تقدیسی:

در اثبات اینکه واجب الوجود بالذات در اعلا [ی] مراتب تجرّد و اقصای درجات تنزه است.

بیانش آنست که از برای تجرّد مراتب و درجات است، ادنی مرتبه اش آنست که شئی مجرد باشد از مادّه و هیولی در وجود و تحصیل خود، باین معنی که حال در مادّه و موضوع نباشد یعنی وجود فی نفسه او عین وجود او در محل نباشد اگرچه مخلوط بلوا حق مادّه و منسوب باشباح مثالیه باشد. مثل خیال و صور خیالیّه و نفوس حیوانیه در نزد کسانی که بتجرّد آنها باین معنی قایل اند.

مرتبه دوم: آنست که از لواحق مادّه و اشباح مثالیه نیز مجرد باشد، اگرچه در مصدریت افعال و مبدئیت آثار متعلق بمادّه و مادیات باشد مثل نفوس ناطقه و ارواح انسانیّه از آن جهت که ناطقه اند.

مرتبه سیوم: آنست که از تعلق بمادّه و مادیات نیز مجرد باشد اگرچه بماهیّتی از ماهیات مقرون و بحدی از حدود مخلوط باشد. مثل عقول مجرد و ارواح [۸۰] قدسیّه که بحسب ذات و فعل از مادّه و مادیات بری، و از جسم و جسمانیات عاری اند.

مرتبه چهارم: آنست که از ماهیات و قصورات و از حدودات و نقصانات نیز مجرد و منزّه، و حقیقتش صرف وجود و وجود صرف باشد و این مرتبه از تجرّد و تنزه لایق جناب فیض اقدس — جلّ شأنه — می تواند شد. برهانش آنست که حلول در محل و تعلق بماده موجب تصور و فقدان و مستلزم احتیاج و نقصان است احتیاج منافی وجوب وجود، و نقصان موجب ترکیب در ذات احدیت است زیرا که از بینات است که حیثیت وجود عین حیثیت نقصان و فقدان نمی تواند شد. و در مسئله دویم محقّق گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات وجود صرف است، و مقارن ماهیتی از ماهیات نمی تواند شد.

پس منکشف گردید که ذات اقدس خداوند یگانه در اعلا [ی] مراتب تجرّد

واقصای درجات تنزه است. نظم:

من هر چه خوانده ام همه از یاد من برفت الاّ حدیث دوست که تکرار می کنم

فصل ششم: [۸۱]

در اثبات توحید واجب الوجود بالذات است و تحقیق او بنحوی که ظلمات اوهام و شبهات، بانوار حقایق علمیّه و براهین عقلیه مندفع و مرتفع گردد، موقوف است بر تمهید مقدماتی و تحقیق لمعاتی.

لمعه اولی: .

آنست که توحید بمعنی یگانه دانستن است و او بیان اقسام توحید مأخوذ است از «وحده» یعنی گردانید او را یگانه، و یا از «وحده» یعنی نسبت داد یگانگی را باو، و یا مراد از توحید مجرد یگانگی است. و علی ای تقدیر از برای توحید انواع و اقسام [است] و هریک از آن اقسام و انواع را مراتب و مقامات است. قسم اوّل: توحید بمعنی احدیت است، بساطت صرفه و وحدت حقه است، و [این نکته] بتفصیل تمام گذشت.

دویم: توحید بمعنی «لا شریک له فی وجوب الوجود» است یعنی معنی وجوب وجود و مفهوم واجب الوجود را هویت واحده و مصداق واحد در واقع و نفس الامر متحقق است، و مصداق دیگری سوای آن مصداق واحد ممتنع التحقق و مستحیل الوجود است، و این فصل معقود است [۸۲] از برای تحقیق او.

سیوم: توحید بمعنی «لا شریک له فی الایجاد» است یعنی شریک نیست او را در ایجاد ممکنات و اختراع مکونات، و همه ایجادات باو منتهی می شوند و در قیومیت مطلقه و فاعلیت تامه و فیاضیت مستقله او مستهلک و مستغرق اند، و تعبیر از این معنی بتوحید در قیومیت و توحید در الهیّت است. و بتفصیل تمام کیفیّت این معنی در فصل متاخر محقق خواهد گردید.

چهارم: توحید بمعنی «لا شریک له فی ای معنی و مفهوم کان» است یعنی

شریک نیست او را در هیچ معنایی از معانی، و در هیچ مفهومی از مفهومات با تحقق اشتراک معنوی در بعضی از آن معانی و مفهومات مثل علم و قدرت و حیات و مانند آنها.

پنجم: توحید در صفات ذاتیه و اوصاف حقیقه است باین معنی که همه صفات حقیقه عین یک دیگر، و عین ذات واجب الوجود بالذات اند.

ششم: توحید در صفات جلالیه و اوصاف تنزیهیه است باین معنی که همه صفات جلالیه به یک صفت بر می گردند [۸۳] و آن صفت [عین ذات واجب الوجود بالذات است].

هفتم: توحید در صفات فعلیه و اوصاف اضافیه است. باین معنی که همه صفات اضافیه به یک صفت اضافیه بر می گردند و آن صفت^۱ عبارت از قیومیت مطلقه و فیاضیت عامه است، و انشاء الله العزیز هر یک از این اقسام در فصلی از فصول و مراتب و مقامات آنها در خاتمه کتاب بتفصیل تمام مبین خواهد گردید.

تنبيه:

بدانکه گاهی توحید می گویند و اراده می کنند از او مجموع معارف ربوبیه و مقاصد الهیه را. نمی بینی که می گویند اصول معارف حقه پنج است: اول توحید، دویم عدل، سیوم نبوت چهارم امامت، پنجم معاد. و مقصود بالذات از وضع این وجیره بیان توحید باین معنی است.

لمعه دویم:

بدان ای طالب معارف یقینیه و معارف الهیه که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثيات است باین معنی که در ذات مقدس او جهتی از جهات امکان و حیثیتی از حیثیات امتناع محقق نمی تواند شد بلکه همه جهات او جهات وجوب وجود، و همه حیثیات او حیثیت تاکد وجود است. این است معنی این کلمه جامع که از اساطین حکمت و معرفت موروث است و از جمله فروعات

بیان اینکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است.

۱- عبارات بین [] در نسخه آستانه ظاهراً بخط خود ملا عبدالله اضافه شده است.

[۸۴] و لوازم او آنست که جهت قوه و حالت منتظره در ذات اقدس متحقق نمی تواند شد.

باین معنی که همه کمالاتی که از برای او ممکن اند بامکان عام، یعنی منافی وجوب وجود نیستند، فعلیت و تحصیل دارند و جهت قوه و حالت منتظره ندارد. نه این است که معنی این قانون لطیف همین است چنانکه جماعتی از متأخرین توهم نموده اند، زیرا که تحقق جهت قوه و استعداد در مفارقات عقلیه و عقول قدسیه نیز ممتنع است، چنانکه در جای خود محقق و در «لمعات الهیه»^۱ مذکور است. پس اختصاص بواجب الوجود بالذات نخواهد داشت و حال آنکه ایشان این قانون را از خواص واجب الوجود بالذات شمرده اند.

بعد از تحریر مدعی می گویم که هرگاه در ذات واجب الوجود بالذات جهت امکانی یا امتناعی متحقق باشد لازم می آید که ذات او مرگب باشد از دو حیثیت وجوب و امکان، و یا ازدوج جهت وجوب و امتناع [۸۵] محالیت لازم در اثبات بساطت حقه محقق گردید. بیان ملازمه آنست که حیثیت وجوب وجود که حیثیت تمامیت و کمالیت و جهت فعلیت و موجودیت و مناط تا کد خیریت و تحصیل است عین حیثیت امکان و امتناع که حیثیت قصور و نقصان و جهت شرور و بطلان و مناط تا کد عدم و ضعف تحصیل و وجوداند، نمی تواند شد، والا لازم می آید که شئی واحد از آن حیثیت که تام و کامل و متحصّل و موجود است از همان حیثیت نیز ناقص و قاصر، بلکه شئی و لا شئی و موجود و معدوم باشد، و این معنی بدیهی البطلان و اجتماع متناقضات است. متفطن باش و مگو که بنابرین اصل شریف و قانون لطیف لازم می آید که عالم دهر و ثبات باشد و ریشه تجدد و حدوث از عالم وجوده کنده شود از کاینات اثری حاصل نیاید و از حادثات جزئی بحصول نیوندند. بیان ملازمه آنست که بنابرین قانون لطیف فیاضیت و قیومیت مبدأ اعلی نسبت [۸۶] بمبدعات و مکونات مساوی خواهد بود. بطلان مشاهد^۲ و عیان و مستغنی از بینه و برهان است، بجهت اینکه می گویم تأخر و حدوث و تجدد و لحوق ناشی از قصورات امکانات است نه از قبل مفیض خیرات و مفید کمالات و ناتمامی و نقصان از جانب قابلیت قوابل و استعدادات مواد است نه از جهت مبدأمادی و فاعل فواعل متفطن باش.

۱- رک: صفحه ۱۲۴

۲- در نسخه آستانه در زیر «مشاهد» «لازم» تحریر شده و مشاهد مغشوش می نماید.

تنبیه:

ازین برهان قاطع و تبیان ساطع منکشف می شود در نزد بیان اینکه واجب الوجود صاحب بصیرت که حقیقت واجب الوجود بالذات تام بلکه فوق التمام است. تام بلکه فوق التمام است، و در شدت وجود و کمالات وجود غیر متناهی بلکه فوق غیر متناهی است بعده غیر متناهی، زیرا که مرتبه فوقیت کمالات و درجه اقوائت وجودات کمالی از کمالات بلکه فوق همه کمالات است. پس هرگاه مبداء اعلی فاقد این مرتبه از کمال باشد جهت امکانی یا امتناهی در ذات او ثابت می شود، و این معنی موجب ترکیب، و مستلزم امکان است، و بسوی این معنی اشاره است کلام خداوند - جلّ و علا - : «و هو بکل شیء محیط.»^۱ [۸۷]، و کلام خاتم اوصیا، علیه التحیه والثناء، در خطبه مذکوره: «کل شیء منها بشیء محیط والمحیط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد.» یعنی هر چیزی از آن اشیاء بچیزی محیط است و محیط بآنچه که محیط است از آنها خداوند احد است. متفطن باش و بدانکه ثمرات و نتایج این دو قانون الهی در معارف ربوبیه و معالیم دینیه از حدّ شماره بیرون است و به بعضی از آنها درین وجیزه اشاره خواهم نمود.

لمعه سیوم:

آنست که دو حقیقت متباینه از آن جهت که متباین اند، مصداق و محکی عنه معنی واحد و حکیم واحد نمی توانند شد و بعبارت دیگر دو هویت متباینه و دو آئیت متمایزه از آن جهت که متباین و متمایزاند منتزع منه مفهوم واحد و معنون عنه عنوان فارد نمی توانند شد، و الا لازم می آید که حیثیت تباین عین حیثیت اتحاد، و جهت تمایز عین جهت اشتراک باشد، و او فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است. پس ملزوم نیز از جمله محالات و ممتنعات خواهد بود.

برهان دیگر براین [۸۸] دعوی [را] در «لمعات آلهیه»^۲ اقامه نموده از نقوض و استدلال منکرین او به بسط تمام در آن کتاب جواب داده ام. رجوع کن و غنیمت شمار که از خواص آن کتاب است، و در کتب الهی بنظر قاصر نرسیده است، بلی

۱- فصلت/آیه ۵۴: انه بکل الخ.

۲- رک: صفحه ۱۳۳

صدراالهیّین و قدوة محققین در امور عامه «اسفار اربعه» و در کتاب «مبدأ و معاد» و «شرح هدایه» بدهات این دعوی را ادعا نموده [ولیکن] برهانی بر او اقامه نکرده اند. انصاف آنست که مقتضای فطنت صحیحه و فطرت سلیمه و جبلت مستقیمه بدهات این دعوی است، چنانکه آن حکیم الهی فرموده است: «ونعم ما قیل: [بیت]

اذا قالت حذام فصّدقوها فان القول ما قالت حذام
و باین اصل شریف شبهه منسوبه باین کمونه از بعضی از براهین توحید
مندفع می شود، متفطن باشد.

لمعه چهارم:

آنست که علاقه ذاتیه در میانه دو واجب الوجود بالذات متحقق نمی تواند شد.

بیانش آنست که علاقه ذاتیه در میانه دو شئی عبارت است از اینکه عقل بعد از ملاحظه آن دو شئی حکم کند بامتناع انفکاک [۸۹] و افتراق، و هریک از آن دو شئی از دیگری در واقع و نفس الامر. و این معنی در صورتی متصور می شود که یکی از آنها مقتضی تام و دیگری مقتضی تام باشد، و یا هر دو مقتضای تام مقتضی واحد باشند. پس هرگاه در میانه دو واجب الوجود بالذات علاقه ذاتیه متحقق باشد لازم می آید که هیچ یک واجب الوجود بالذات نباشند، و یا یکی واجب الوجود بالذات نباشد. لازم محال است زیرا که خلاف فرض است و محالیت او مستلزم ملزوم است.

لمعه پنجم:

آنست که معلول واحد شخصی، از آن جهت که واحد شخصی است، از دو علیّت مستقله صادر نمی تواند شد. بیانش [آن] که مراد از علیّت مستقله آنست که متجمع جمیع جهات علیّت معلول باشد بحیثیتی که با وجود او معلول در صدور خود بچیزی دیگر محتاج نباشد بلکه خصوصیت ذاتش در تحقق معلول کافی باشد، والاّ بضمیمه

بیان اینکه توارد علل
مستقله نیز معلول واحد
شخصی نیست.

[ای] از ضمایم محتاج می باشد و خلاف فرض لازم می آید.

بعد از تمهید این مقدمه می گویم که مفروض و مقتضای مقدمه مهمه آنست که خصوصیت ذات هر یک از آن دو علت مستقله دخیل است در صدور خصوصیت آن معلول. پس خصوصیات ذات [۹۰] معلول با قطع نظر از خصوصیت ذات هر یک از دو علت مستقله متحقق نمی تواند شد بلکه هر دو خصوصیت صادر می شود و این معنی منافی استقلال و تمامیت است. متفطن باش و بدانکه دو برهان دیگر بر این اصل شریف یکی از ملهمات این فقیر و دیگری از افادات استاد محقق — دام ظلّه العالی — با تحقیقاتی لطیفه و مباحث شریفه در «لمعات الهیه»^۱ ایراد نموده ام، رجوع کن و غنیمت شمار. علاوه بر اینها براهین دیگر نیز بر این مدعی قایم و در کتب الهی و کلام [نبوی] مذکور است.

بعد از تمهید این مقدمات و تحقیق این لمعات می گویم که براهین عقلیه قاطعه و حجج نیره ساطعه بر این مقصد اعلی و مطلب اسنی بسیار است بلکه در نزد ارباب دانش و اصحاب بینش براهین شاهد این مدعی و شواهد حقیقت این دعوی از حدّ احصا بیرون است. و نعم ماقیل:

هر گیاهی که از زمین روید
وحده لاشریک له گوید
دوازده برهان محکم البیان از آن براهین و شواهد که بعضی از آنها از ملهمات این فقیر و بعضی مستفاد از حدیث فرجه که از صادق آل محمد — علیهم السلام — مروی است [۹۱] و بعضی در کتب الهی و کلام مذکور است، ایراد نموده ام، و چون غایت اختصار درین وجیزه مطلوب است بدو برهان از آن براهین که دامن جلال آنها از لوث شبهه منسوبه باین گونه که بافتخار الشیاطین نامیده اند بغایت منزّه و مبرا است، آکتفا می نمایم.

تقریر برهان اوّل آنست که هرگاه واجب الوجود بالذات متعدد
باشد، لازم می آید که صرف وجود و وجود صرف و صرف

تحصل و تحصیل صرف نباشد محالیت لازم مستلزم محالیت ملزوم است.

بیان ملازمه آنست که بر تقدیر مذکور هر یک از آن دو هویت واجبه حقیقتی از حقایق وجودیه و هویتی از هوّیات عینیّه می باشد حنانکه در مباحث سابق محقق و مبرهن گردید، و لامحال هر یک از آن دو حقیقت یا حقایق دارای

مرتبۀ [ای] از مراتب حقیقت وجود و واجد درجۀ [ای] از درجات فعلیت و تحصیل خواهد بود که دیگری نادر آن مرتبۀ و فاقد آن درجۀ باشد، والاّ یا هریک عین دیگری [۹۲] و یا مجموعی از مجعولات و اثری از آثار او خواهد بود. اوّل: مستلزم ارتفاع اثینت و با وجود این مثبت مدعی است.

دویم: مستلزم تحقق علاقه ذاتیه و ملازمه عقلیه است در میانه دو واجب الوجود بالذات، و محالیت او در لمعات سابقه محقق گردید. پس در هریک از آن حقایق واجبیه بقدر فقدان مرتبۀ تحصیل دیگری نقصان متحقق می گردد، و محدودیت حاصل می شود نقصان وجود منافی تمامیت و محدودیت وجود مناقض صرفیت اوست، بطلان لازم در مباحث سابقه محقق گردید. پس ملزوم نیز از جمله ممتنعات بالذات خواهد بود بطلان او مثبت مدعی، بلکه عین مدعی است، متفطن باش که دقیق المسلک و صعب المنال است.

تقریر برهان دویم بر این مقصد اعلی آنست که در لمعات
اثبات واجب الوجود بالذات محقق گردید که علّت احتیاج
ممکن بالذات بعلّت مفیضه امکان است، و از بینات است که مجرد امکان اقتضا
نمی کند خصوصیت علتی از علل [۹۳] فیاضه را، بلکه مقتضی علّت مطلقه است
چنانکه مقتضای برهان همین دعوی است و در لمعات سابقه این مقصد اعلی محقق
گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثیات است و
در افاضه فیوضات وافاده خیرات تام و نسبت قیومیت مطلقه و فیاضیت عامه اش بهمه
اشیاء مساوی است.

بعد از تمهید این دو مقدمه می گویم؛ هرگاه واجب الوجود بالذات متعدد باشد، لازم می آید توارد علل مستقله بر معلول واحد شخصی. محالیت لازم در لمعه پنجم مبرهن گردید. پس ملزوم نیز محال خواهد بود، و محالیت او مستلزم مدعی است. بیان ملازمه آنست که نسبت معلول بهر دو واجب الوجود بالذات مساوی است، چنانکه مقتضای مقدمه اولی است و نسبت هریک از آن حقایق واجبیه بآن معلول نیز مساوی است، والاّ لازم می آید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات نباشد، و محالیت او در لمعه دویم محقق گردید. پس باید آن معلول واحد شخصی بهر دو واجب [۹۴] مستند باشد والاّ ترجیح بلا مرجح ثابت می شود و او فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است. چنانکه گذشت، متفطن باش و غنیمت شمار.

فصل هفتم:

در بیان توحید بمعنی سیوم است و او این است که شریک نیست واجب الوجود بالذات را در ایجاد ممکنات و انباز نیست او را در افاضه فیوضات و افاده کمالات. و تحقیق او بنحو تمام موقوف است بتقدیم لمعاتی و تمهید مقدماتی.

لمعه اولی:

آنست که از بینات و بدیهیات است که ایجاد فرع وجود و افاضه بسته بموجودیت است زیرا که اعدام بماهی اعدام و معدومات از آن جهت که معدومات اند لیسّیات بخته و حیثیات باطله اند بحیثیتی که تمایز و تفارق در میانه آنها متحقق نیست مگر باعتبار اضافه بسوی ملکات و وجودات، و نعم ماقیل:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

لمعه دویم:

آنست که در لمعات اثبات واجب الوجود بالذات محقق گردید که شیئی از اشیاء تا واجب نشود موجود نمی تواند شد [۹۵] و تا همه انحاء عدم او منسند و ممتنع نگردد، واجب نمی تواند شد و نیز محقق گردید که ممکن از آن جهت که ممکن است منشاء وجوب وجود نمی تواند شد.

لمعه سیوم:

آنست که مجعول بالذات و صادر بالذات بجعل بسیطی از جاعل بالذات حقایق عینیّه و مصداقات خارجیّه وجود است نه انواع ماهیات و نه اتصاف ماهیات

شمار. بحقایق وجودات.

بیانش آنست که مراد از مجعول بالذات آنست که بنفس ذات خود مرتبط باشد بجاعل بالذات، و در ارتباط بعلت و تعلق با واسطه ای نخواهد و بضمیمه [ای] از ضمایم محتاج نباشد.

و مراد از جعل بسیطی آنست که نفس شئی اثر جعل باشد، نه گردانیدن او [را] چیزی دیگر. مثل گردانیدن کرباس [را] سفید و گردانیدن جسم [را] سیاه، و گردانیدن انسان [را] انسان.

بعد از تمهید این مقدمه می گویم که در لمعات اصالت وجود محقق گردید که موجود بالحقیقه متحقق بالذات و متشخص بالاصاله انحاء وجودات است نه انواع ماهیات، مگر بالعرض و بالتبع، و از بینات [۹۶] و بدیهیات است که مجعول بالذات و اثری که مترتب می شود بر جعل و تأثیر اولاً، و بالذات حقیقتی از حقایق عینیه و انیئی از انیئیات خارجی و هویتی از هویات شخصی است و ماهیات اشیاء از حقیقت خالی و از خارجیت عاری و از متشخصیت بری اند؛ زیرا که نسبت ماهیات چنانکه سابقاً محقق گردید بهمه امور مذکوره مساوی است، و اتصاف نیز از جمله ماهیات بلکه از اعتباریات و انتزاعیات است. پس چگونه مجعول بالذات تواند شد، متفطن باش و بدانکه بسط تمامی در تحقیق این اصل شریف در «لمعات الهیه»^۱ داده ام و همه مذاهب و مفاسد آنها را بتفصیل تمام در آن کتاب بیان نموده ام رجوع کن و غنیمت شمار.

لمعه چهارم:

آنست که ماهیات امکانیه در استفاضه فیض وجودی از مبدا فیاض مختلف اند. در بعضی امکان ذاتی کافی است در قبول فیض وجودی مثل مبدعات، و در بعض امکان استعدادی نیز معتبر است، مثل حوادث و کاینات، و الا تخلف معلول از علت ثابت می شود [۹۷] و ترجیح بلامرجح لازم می آید. و قسم اول نیز مختلف اند زیرا که بعضی در فیضان و صدور از علت فیاضه بواسطه [ای] از وسایط محتاج است، و بعضی بدون واسطه صادر می شود چنانکه در «لمعات الهیه»^۲ بیان

۱- رک: صفحات ۱۹۸-۲۰۵

۲- رک: صفحات ۲۰۵-۲۰۶

نموده ایم.

بعد از تقدیم این لمعات می گویم که فاعل بالحقیقه و جاعل
برهان بر اثبات توحید
بمعنی سیوم
بالاستقلال نیست مگر واجب الوجود بالذات، جلّ
اسمه، زیرا که محقق گردید که معدوم منشاء تأثیر و مبدأ اثر نمی تواند شد، و
ماهیات امکانیه در حدّ انفس خود نه موجوداند و نه معدوم. همچنانکه نسبت آنها
بموجودیت و معدومیت مساوی است بایجاب و لا ایجاب، و بایجاد و لا ایجاد نیز
مساوی است زیرا که ایجاب فرع وجوب و ایجاد تبع وجود است.

پس هرگاه منشاء ایجاب و ایجاد باشند ترجیح بالامرجح لازم می آید، و نیز در
مقدمات متهده مذکور گردید که ممکن از آن جهت که ممکن است منشاء وجوب
وجود و مبدأ امتناع عدم نمی تواند شد. پس منشاء ایجاد و تأثیر نیز نمی تواند شد زیرا
که ایجاد [۹۸] فرع ایجاب [است] چنانکه وجود فرع وجوب است. و از همین بیان
مستفاد می شود که وجودات امکانیه نیز مستقل در تأثیر نمی توانند شد زیرا که مذکور
گردید که ممکن از آن جهت که ممکن است ماهیت باشد یا وجود بنهج استقلال
استبداد منشاء وجوب وجود و مبدأ امتناع عدم نمی تواند شد.

پس محال است اینکه: در ایجاد و تأثیر نیز مستقل باشد. و نیز محقق گردید
که وجودات امکانی مجعول بالذات و مرتبط بالذات اند بجاعل خود. پس حقایق آنها
حقایق تعلقیه و حیثیات ارتباطیه است. پس با قطع نظر از متعلق به، و مرتبط الیه
هالکات الذوات فانیات الانیات فاقدات الهویات اند. فرعیت ایجاد از برای وجود و
تبعیت ایجاب از برای وجوب در مقدمات سابقه محقق گردید بلکه از جمله
ضروریات و بدیهیات است.

پس هرگاه وجودی از وجودات بنحو استقلال و استبداد منشاء وجوبی و مبدء
وجودی باشد لازم می آید که حقایق تعلقیه منقلب بحقایق استقلالیه باشند. [۹۹]
استحاله و امتناع لازم غنی از بیان و مستغنی از تنبیه و برهان است. و برهان دیگر
[ی] بر این مقصدِ اعلی در «لمعات الهیه» مذکور نموده ام رجوع کن و غنیمت شمار.

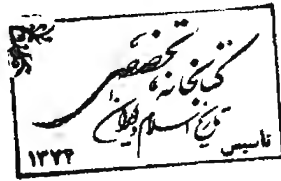
اشراق و اناره:

بدان ای طالب معارف یقینیه و معالم دینیّه که با وجود این هر مرتبه [ای] از

مراتب وجودات، و هر درجه [ای] از درجات موجودات را آثاری ثابت و احکامی متحقق است هر مرتبه [ای] از وجود حکمی دارد. [مصرع] «گر حفظ مراتب نکنی زندیقی» و هر یک از موجودات عالیّه و سافله و ذوات قدسیه و نفوس شریفه و طبایع جسمانیّه مبدأ آثار خاصه و منشاء افعال مخصوصه اند، ولی بنحو تبعیت نه بعنوان استقلال، بنهج تقید، نه بنهج اطلاق. و تعبیر ازین معنی در زبان شریعت غرا بحول و قوّه الهی است چنانکه فرموده اند: «لا حول ولا قوّه الا بالله» و بسوی این دقیقه اشاره است کلام معجز نظام خداوند یگانه در صحیفه الهیّه: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»^۱، و کلام او: «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى»^۲ و آنچه که از مَبْكُوه [۱۰۰] ولایت و معدن عصمت وارد است: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین امرین» و غیر اینها از آیات قرآنیّه و آثار نبویّه. متفطن باش و بچشم راست و چپ هر دو نظر کن که این مسئله از غوامض مسائل الهیّه و مشکلات مقاصد کلامیه است، چه بسیار از اهل که اقدام افکار ایشان درین مقام لغزش یافته، بهاویه جهالت و ضلالت افتادند. الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله.

۱- شوری / آیه ۵۳

۲- انفال / آیه ۱۷



فصل هشتم:

در بیان توحید بمعنی چهارم است و او این است که شریک نیست واجب الوجود بالذات را در هیچ معنی از معانی با ثبوت اشتراک معنوی در مفاهیم عامه و عنوانات کلیه در میانه واجب الوجود و ممکن الوجود. مثل شئیت و موجودیت و عالمیت و قادریت و امثال آنها. بیانش موقوف است بتمهید مقدمه [ای]، و او این است که این مقصد اعلی که این فصل منعقد است از برای تحقیق او، منحل می شود بدو مطلب.

مطلب اوّل: آنست که مشارکت و اتحاد نیست در میانه [۱۰۱] واجب الوجود بالذات و سایر اشیا در جنسی از اجناس، و در نوعی از انواع، و در فصلی از فصول، و در لوازم و عوارض اجناس و انواع از آن جهت که عوارض مذکورات اند.

مطلب دوم: آنست که مشارکت و اتحاد نیست در میانه واجب الوجود بالذات و سایر اشیا در معانی عامه و نعوت کلیه که عارض موجود من حیث انه موجود می شوند، باین معنی که خصوصیت ماهیات را در عروض آنها از برای موجود مدخلیتی نباشد. مثل معانی شئیت و عالمیت و قادریت و حدوث و قدم و علّیت و معلولیت و مانند آنها.

اما مطلب اوّل: پس می گویم در بیان او که در مباحث سابقه محقق گردید که واجب الوجود بالذات وجود صرف و صرف وجود و مرتبه ذاتش عین شخصیت و عینیت است و دامن جلال ذاتش از لوث کلیّت و جنسیّت و نوعیّت و فصلیّت و ذاتیّت و عرضیّت بغایت منزّه و از شوب اجناس و انواع و فصول آنها بالکلیه معری و مبرا است.

بیان اینکه شریک نیست
واجب الوجود با اشیا در
جنسی از اجناس و در
نوعی از انواع و عوارض

پس انباز [۱۰۲] نیست با اشیاء در جنسی از اجناس، عالیه باشند یا سافله و یا متوسطه؛ و شریک نیست با اشیاء در فصلی از فصول، قریبه باشند یا بعیده؛ و اتحاد نیست او را با اشیاء در لوازم و عوارض امور مذکوره، از آن جهت که عوارض مذکورات اند.

چون جنس ندارد پس مجرد از مواد و هیولیاتست زیرا که جنس و ماده بحسب ذات متحداند و بحسب اعتبار متغایر. چنانکه در «لمعات الهیه» بیان نموده‌ام.

پس انباز نیست با اشیا در لواحق مواد و عوارض هیولیات، قریبه باشند یا بعیده، خارجیه باشند یا عقلیه. متفطن باش و بدانکه این بیان، بیان اجمالی است از برای این مدعی، و بیان تفصیلی او در «لمعات الهیه»^۱ مذکور است، رجوع کن و غنیمت شمار.

و اما مطلب دویم: پس می‌گوییم در تحقیق 'و که معانی

عامه و نعوت کلیه، که عارض موجود من حیث انه موجود بیان اینکه مشارک می‌شوند، دو طایفه‌اند: یکی منافی وجوب وجود است. مثل نیست با اشیاء در عوارض وجود که حدوث و معلولیت و کثرت و ماهیت [۱۰۳] و کلیت و مانند منافی وجوب وجوداند. آنها، و بعضی از اقسام علیت مثل علّیت صوریه و مادیّه و بعضی از اقسام وحدت مثل وحدت جنسی و نوعی و وحدت اتصالی و عددی و همه اقسام وحدت غیر حقیقیه که در «لمعات الهیه» بیان نموده‌ام. مخفی نماناد که عدم مشارکت و اتحاد واجب الوجود بالذات با اشیا در این قسم از معانی و اوصاف در نهایت ظهور و انکشاف است.

و اما طایفه دیگر که منافی وجوب وجود نیستند مثل وجود و علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و تکلم و تشخص و وحدت و علّیت و قدم و مانند آنها. پس می‌گوییم در بیان او که در مباحث سابقه محقق گردید که واجب الوجود بالذات وجود صرف و صرف وجود و تام بلکه فوق التمام است در شدت و قوت وجود و کمالات وجود غیرمتناهی بلکه فوق غیرمتناهی است بعده غیر متناهی؛ و نیز محقق گردید که ماهیات ممکنات در حدّ انفس خود از موجودیت و کمالات موجودیت عاری‌اند. و نیز منکشف گردید [۱۰۴] که وجودات امکانیه

حقایق تعلقیه و حیثیات ارتباطیه اند، هالکات الذوات قاصرات الانیات ناقصات
الخصولات فانیات الهویات اند. نسبت آنها بمفیض خود نسبت ضعف شدّت و
نسبت نقص بکمال و نسبت فقر بغنا است. ضعف را چه مناسبت با شدّت، نقص را
چه مشارکت با کمال، فقر را چه اتحاد با غناست پس چگونه اشتراک در میانه نقص
و کمال و مناسبت در میانه فقر محض و غنای محض و اتحاد در میانه تام صرف و
قاصر صرف می تواند شد، پس نسبت حقایق امکانیه و وجودات تعلقیه بحقیقت وجود
صرف نسبت نیستی بهستی است باین معنی که هرگاه او وجود است پس اینها در
جنب او در منزله عدم اند، و هرگاه او شئی است پس اینها در نزد او لا شئی اند، و بر
این قیاس است سایر نعوت کلیه و اوصاف کمالیه «کل شئی هالک الاوجهه»^۱
و در بعضی از ادعیه ماثوره که از مشکوة ولایت وارد است باین لطیفه ربوبیه
اشاره است و آن دعا این است: «یا هو یا من هو [۱۰۵] یا من لیس هو الا هو یا من لا
یعلم این هو الا هو.»

نمی بینی که چگونه هویت را که عبارت از حقیقت وجود است بذات پاک
خداوند یگانه منحصر فرموده و از اشیاء سلب نموده اند.
شعر:

مر او را رسد کبریا و منی که ملکش قدیم است و ذاتش غنی
پس مشارکت نیست واجب الوجود بالذات را با شیئی از اشیاء در هیچ معنی
از معانی و در هیچ مفهومی از مفهومات، و متحد نیست با اشیاء در هیچ صفتی از
صفات و در هیچ نعتی از نعوت، مالمتراب و رب الارباب «چه نسبت خاک را با
عالم پاک.»

و با وجود این وجودات امکانیه، وجودات حقیقیه و حقایق عینیّه و منشاء آثار
خارجیه اند زیرا که در لمعات اصالت وجود محقق گردید که آثار ممکنات بر
وجودات امکانیه مترتب است و در لمعات اصالت جعل محقق گردید که جاعلیّت و
مجموعیّت بالذات در میانه وجودات متحقق است، و در «لمعات الهیه»^۱ محقق
نموده ام که صفات کمالیه در همه حقایق وجودیه عین [۱۰۶] یک دیگر و عین

۱- قصص/آیه ۸۸

۱- رک: صفحات ۲۲۰-۲۲۳.

وجوداند.

پس وجودات حقیقیه و موجودات واقعیه و علوم نفس الامریه و وحدات اعینیه^۱ و علی هذا القیاس در عالم وجود امکانی ثابت است. بخیالت نرسد که این معنی قول با اشتراک لفظی است در وجود و در عوارض وجود، چنانکه مذاق بعضی از محققین و مشرب بعضی از متکلمین است، هیئات این معنی در حقیقت اثبات اشتراک معنوی است ولیکن بنحو تشکیک نه بنحو تواطؤ بتشکیک خاصی و نه بتشکیک عامی. بلکه مقصود بالذات از این تحقیق و بیان اثبات تشکیک خاصی است و نفی تواطؤ و سلب تشکیک عامی و منظور بالأصاله اثبات فقر ذاتی است در ممکنات ماهیه، و وجود عیناً و ذهنناً مجرداً و مادياً، و این که جهت غنائی در عالم وجود امکانی متصور نمی‌تواند شد. ذوالعینین باش سلب کن از جهتی و اثبات کن از جهت دیگر؛ برزخی باش و معنی صدق مشحون الحسنه بین السیئتين را در گوش هوش گردان و مفاد «خیر الامور اوسطها» را [۱۰۷] کحل جواهر دیده بصیرت ساز، و بدانکه اشتراک لفظی مستلزم استقلال و تواطؤ موجب استبداد است، و عبارت دیگر هر دو مستلزم تشبیه و تعطیل و موجب تقيید و تحدیداند. متفطن باش و در مباحث ماضیه و لمعات سابقه نیک تأمل کن و در آیات قرآنی و آثار نبویه بدقت نظر تفکر کن زیرا که این مسئله از غوامض مسائل الهیه و مشکلات مقاصد ربوبیه و معضلات رموز قرآنی و اسرار نبویه است و با بسط از این در «لمعات الهیه»^۲ بیان نموده‌ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

۱ - نسخه آستانه: وحلات حقیقیه عینیه.

۲ - ک. م. ف. ح. ۲۲۲ - ۲۲۳

فصل نهم:

در اثبات توحید بمعنی پنجم است و او این است که جمیع صفات حقیقه و اوصاف کمالیه عین یک دیگر و عین ذات واجب الوجود بالذات اند و تحقیق او موقوف است بتمهید مقدماتی و تقدیم لمعاتی.

لمعه اولی:

آنست که صفت درنزد فحوص و برهان عبارت است از معنی ناعتی که موجودیت او از برای خود نباشد، خواه او را موجودیتی سوای [۱۰۸] موجودیت موصوف متحقق باشد و یا وجود او بعینه وجود موصوف باشد. و بعبارت دیگر صفت عبارت است از معنی ناعتی که ثبوت فی نفسه او عین ثبوت از برای موصوف باشد خواه ثبوت فی نفسه او عین ثبوت موصوف و یا غیر او باشد.

لمعه دوم:

آنست که اتحاد و عینیت یا بحسب معنی و مفهوم است بیان اینکه اتحاد دو قسم است یکی بحسب معنی و دیگری بحسب وجود
مثل اتحاد حدّ با محدود مثل انسان که عین حیوان ناطق است و تفاوت نیست در میانه آنها مگر با جمال و تفصیل در نزد ملاحظه از عقل، و این نحو از اتحاد مفاد حمل اولی ذاتی است، و او عبارت است از حکم باینکه معنی موضوع بعینه معنی محمول است و تغایر نیست مگر بمجرّد اعتبار موضوعیت و محمولیت. مثل:

وجود و باعتبار انیّت و هویت است اگر چه بحسب مفهوم متغایر باشند مثل اتحاد معنی حیوان با معنی ناطق [۱۰۹] در وجود خارجی، و مثل اتحاد معنی حیوان با معنی کلیّت و جنسیت در وجود عقلی، و این قسم از اتحاد و عینیت مفاد حمل شایع صناعی است و اوا عبارت بیان معنی حمل اولی و حمل صناعی است از حکم با اتحاد و معنی متغایر بحسب^۱ مفهوم در وجود و مصداق، چنانکه گذشت.

و بمقالیه معلوم می شود که غیریت نیز دو قسم است یکی بحسب معنی و مفهوم و دیگری بحسب وجود و مصداق.

لمعه سیوم:

آنست که صدق مشتقات بر اشیاء موقوف بر قیام مبدأ نیست بلکه معانی مشتقات معانی بسیط اند. چنانکه در «لمعات آلهیه» به بسط تمام محقق نموده ام، و اینکه می بینی که صدق

اشاره باینکه در صدق مشتقات قیام مبدأ شرط نیست

امور بر جسم و صدق ضاحک بر انسان مبنی بر قیام سواد بر جسم و قیام ضحک بر انسان است باعتبار خصوصیت مادّه آنهاست، نه این است که در صدق مشتق از آن جهت که مشتق است قیام مبدأ معتبر است.

لمعه چهارم:

آنست که عوارض حقایق وجودیه از آن جهت که حقایق وجوداند مثل وحدت و تشخّص و علم و قدرت [۱۱۰] و حیات و اراده و سمع و بصر و مانند آنها عین حقایق وجودیه اند، بحسب ذات و هویت و باعتبار مصداق و انیّت و غیر آن، حقایق اند

بیان اینکه عوارض حقایق وجودیه عین آن حقایق اند. بحسب ذات و انیّت

باعتبار معنی و مفهوم بلکه عین یک دیگراند نیز بحسب ذات و هویت، و غیریک دیگراند باعتبار معنی و مفهوم. و اینکه می گویند که: صفات حقیقیه در واجب عین ذات است و در ممکن زاید؛ مراد ماهیات ممکنات است نه وجودات امکانی. و این معنی از تأمل در مباحث سابقه

مستفاد می شود و به بسط تمام در «لمعات آلهیه»^۱ بیان نموده ام. از اینجا ظاهر می شود در نزد صاحب بصیرت که: ماء حیات و زندگانی در همه موجودات جاری و نور علم و دانایی در مبدعات و کاینات ساری است، و باین معنی اشاره است کلام خداوند — جَلَّ وَعَلَا — در صحیفه آلهیه: «وان من شیء الا یسبح بحمد ولکن لا تفقهون تسبیحهم»^۲ یعنی همه اشیاء تنزیه و تحمید می کنند خداوند صمد را، ولیکن شما نمی فهمید تنزیه ایشان را [۱۱۱] متفطن باش.

تنبیه لطیف:

از اینجا ظاهر می شود که حقیقت واحده از جهت واحده متنوع
منه معانی متعدده و مصداق عنوانات متغایره می تواند شد، و به
بسط تمام در «لمعات آلهیه»^۳ مذکور است و مزید انکشاف
نیز از برای این معنی در مباحث علم خواهد آمد. اخذ کن این لمعه آلهیه و نتایج او را
که در ما نحن فیه بسیار دخیل بلکه مثل عین است.

لمعه پنجم:

آنست که صفات واجب الوجود بالذات دو قسمت [است] یکی ثبوتیه و
دیگری سلبیه.
اوّل عبارت است از معانی وجودیه و مفهومات ثبوتیه که از برای
ذات اقدس ثابت اند.
دویم: عبارت است از صفاتی که مفاد آنها تقدیس و تنزیه و مآل آنها سلب
قصورات و نقصانات است.

قسمت اخری:

بدانکه صفات ثبوتیه دو قسمت [است] یکی حقیقیه و دیگری اضافیه، و
بعبارت دیگر یکی ذاتیه و دیگری فعلیه.

۱- رک: صفحات ۲۲۷-۲۲۸

۲- اسری/آیه ۴۶

۳- رک: صفحات ۲۲۹-۲۳۱

اوّل عبارت است از صفاتی که در مرتبه ذات متحقق باشند باین معنی که با قطع نظر از جمیع امور خارجی از مرتبه ذات اتصاف بآن صفات متحقق باشد. این است حق معنی صفات [۱۱۲] حقیقه و نعوت ذاتیه واجب الوجود بالذات بمقتضای برهان و عرفان.

تعریف دیگر از برای صفات حقیقه آنست که آن صفات عبارت اند از صفات وجودیه که اضافه مبدئیّت و اعتبار مصدریت را مدخلیتی در اتصاف بآن صفات نباشد. مخفی نماند که تعریف دویم اعم است از تعریف اوّل، زیرا که بنابر زیادتی صفات حقیقه نیز این تعریف صادق است، بخلاف تعریف اوّل.

بیانش آنست که در صورت زیادتی صفات^۱ قیام را مدخلیّت در اتصاف است نه ایجاد و اصدار را، اگر چه مصدر آن صفات ذات موصوف و مبدأ آن نعوت حقیقت منعوت باشد. متفطن باش، و بدانکه این معنی محل نزاع و مورد خلاف می تواند شد در میانه قائلین به عینیت آن صفات و زیادتی آنها، نه معنی اوّل. متدبر باش و بدانکه تعریف صفات اضافیه بمقایسه بحقیقه ظاهر و منکشف می شود. اخذ کن و غنیمت شمار و رجوع کن به «لمعات آلهیه»^۲ که تحقیقات شریفه [۱۱۳] و تدقیقات لطیفه در این مقام خواهی یافت.

قسمت اخری:

بدانکه صفات حقیقه یا محسوس اند، و یا معقول؛ و هر یک از آن دو قسم عین ذات موصوف اند و یا زایداند به او. مثال اوّل اتصال امتدادی است نسبت بجسم طبیعی، چنانکه در جای خود محقق است. مثال دویم سواد است [نسبت بجسم طبیعی وضحک است از برای انسان خارجی].^۳ مثال سیوم عاقلیّت و معقولیّت است نسبت بذوات مجرّده. مثال چهارم عاقلیّت نفس انسانی است باعتبار صُور عقلیه، و در مباحث سابقه منکشف گردید. که دامن ذات ذوالجلال، جلّت عظمت، از لوث نقایص

اشاره برد مذهب مجسمه در باب صفات محسوسات و صفات محسوسات مبری و منزّه و از شوب

۱- نسخه آستانه: ز یادی شد.

۲- رک: صفحات ۲۳۳-۲۳۸

۳- عبارت بین | | از هر دو نسخه افتاده بود متن برابر لمعات.

قصورات مواد ولواحق مواد معری و مجرد است. پس باطل شد آرای سخیفه طایفه مجسمه که ذات اقدس خداوند یگانه را بصفات اجسام و سمات اجرام ولواحق مواد موصوف ساخته‌اند و طایفه اشعریه صفات حقیقه و اوصاف کمالیه را زاید بر ذات خداوند یگانه می‌دانند، و می‌گویند نسبت آن صفات [۱۱۴] بذات اقدس نسبت اعراض بموضوعات است، ولی بقدم آن صفات قایل‌اند.

لهذا قدمای ثمانیه در عالم وجود ثابت کرده‌اند، یکی را واجب الوجود می‌دانند و باقی را ممکن الوجود. پس در حقیقت این جماعت
 بیان مذهب اشعریه
 در باب زیادتى
 صفات
 صفات کمالیه و اوصاف جمالیه واجب الوجود بالذات را از جمله ممکنات می‌دانند. و این معنی در حقیقت قول باستکمال واجب الوجود بالذات است بممکنات، و استجمال خالق بالذات است بمخلوقات، و این معنی بغایت مستکر است در نزد عقول سلیمه و اذهان مستقیمه.

علاوه بر این در مباحث سابقه محقق گردید که نسبت وجودات امکانی بوجود واجب الوجود بالذات نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوت، و نسبت فقر بغناست. چگونه صاحب شعوری تجویز می‌کند که نقص مکمل تمام و فقر متمم غنا، و ضعف مجمل قوت باشد. می‌بینی که چگونه از تقریر مذهب فسادش بعد انکشاف آمد و از نشر^۱ مطلب بطلانش «کالشمس فی رابعة النهار» مشاهد و عیان گردید. [۱۱۵]

و طایفه کرامیه صفات کمالیه را زاید بر ذات خداوند یگانه می‌دانند، و علاوه بر این بحدوث آن صفات نیز قایل‌اند. فساد این مذهب بیشتر و بطلان او اظهر است.

بعد از تحقیق این لمعات می‌گوییم: براهین این مقصد اعلی
 اشاره برده مذهب
 کرامیه
 بسیار است، از آن جمله هفت برهان محکم البیان در «لمعات آلهیه»^۲ براین مقصد اسنی اقامه نموده‌ام که همه از خواص آن کتاب است. یکی از تقریر مذهب اشعری ظاهر گردید، و دیگری از لمعه چهارم مستفاد می‌شود زیرا که مبین گردید که صفات و کمالات وجود من حیث انه

۱- در نسخه آستانه «نشر» نبود، کلمه مذکور در این نسخه پاک و مغشوش شده است.

۲- رک: صفحات ۲۴۷-۲۵۱

وجود عین وجوداند بحسب ذات و هویت، و غیر وجوداند باعتبار معنی و مفهوم،
و در مباحث سابقه محقق گردید که حقیقت واجب الوجود
بالذات وجود صرف و صرف وجود است.
اشاره بپراهین
عینیت صفات

پس برهانی بهیئت ضرب اول از شکل اول حاصل می شود، و او این
است که واجب الوجود بالذات حقیقتی از حقایق عینیه وجود است، و هر حقیقتی از
حقایق وجودیه [۱۱۶] عین صفات حقیقیه است بحسب ذات و هویت.
پس واجب الوجود بالذات عین صفات حقیقیه است بحسب ذات هویت؛ و
این نتیجه عین مدعی است. باقی پراهین با شواهد سمعیه و دلایل نقلیه که از مشکوة
ولایت و معدن عصمت بر حقیقت این مدعی وارد است، و با دلایل قایلین بزیادتی
صفات حقیقیه واجوبه آن دلایل بتفصیل تمام در «لمعات آلهیه»^۱ مذکور است،
رجوع کن و غنیمت شمار.

فصل دهم:

در اثبات توحید بمعنی ششم است، و او توحید در صفات
 جلالیه و اوصاف تنزیهیه است باین معنی که همه صفات
 سلبیه و نعوت جلالیه به یک صفت سلبی و نعت تنزیهیه برمی گردند، و آن صف
 عین ذات واجب الوجود بالذات است.
 بیان آن است که در مباحث سابقه محقق گردید که واجب الوجود بالذات
 واجب الوجود من جمیع الجهات است، تام بلکه فوق التمام است در شدت و قوت
 وجود و کمالات وجود [۱۱۷] غیرمتناهی بلکه فوق غیر متناهی است بعده غیر
 متناهی.

پس جهتی از جهات قصور و امکان، و حیثیتی از حیثیات امتناع و نقصان در
 ذات مقدس او متحقق نمی تواند شد. پس هیچ کمالی از کمالات وجود، از آن
 جهت که کمالات وجود است، از حقیقت تامه او که وجود صرف صرف، و صرف
 صرف وجود است مسلوب نمی تواند شد، و الا محدودیت حاصل و صرفیت زایل و
 بساطت باطل خواهد بود.

پس در حقیقت مسلوب نمی تواند شد از او مگر نقایص ممکنات و قصورات
 وجودات. و در مباحث سابقه گذشت که نسبت وجودات امکانی بوجود واجب
 الوجود بالذات نسبت نقص بتمام، و نسبت ضعف بقوت و نسبت
 فقر بغناست، و ازین است که جهات فقر و نقصان، و حیثیات
 ضعف و امکان بجهات سلب و حیثیات عدم برمی گردند.

اثبات اینکه همه صفات
 جلالیه عین یکدیگر و
 عین ذات است.

پس همه صفات سلبیه و اوصاف تنزیهیه بسلب نقصانات و قصورات
 برمی گردند، [۱۱۸] و منشاء همه نقصانات امکان وجود و ضعف ثبوت است،
 چنانکه منبع همه کمالات و خیرات وجوب وجود و تاکد ثبوت است. پس همه

سلوب مندرج اند در سلب امکان و مندمج اند در نفی نقصان.

پس در سلب امکان مندرج است سلب مرکبیت، و مؤلفیت، و سلب جوهریت و عرضیت و سلب جسمیت و کمیت و سلب نفسیت و عقلیت و ظالمیت و جاهلیت تا آخر سلوب جهات قصورات و نقصانات، چنانکه در سلب جوهریت مندرج است سلب جمیع اجناس و انواع و اصناف و اشخاصی که در تحت جوهر واقع اند، و همچنین در سلب عرضیت مندمج است سلب همه معقولات تسعه، و سایر اجناس و انواع و اصناف و اشخاص آنها.

پس همه صفات سلبیه بسبوحیت و قدوسیت برمی گردند، چنانکه در زبان شریعت غرا، علی صاعدها آلاف التحية والثناء، وارد است: «سُبُوْحُ قُدُّوسُ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ.» سُبُوْحِیَّت و قدوسیَّت عین ذات واجب الوجود بالذات اند، زیرا که سلب [۱۱۹] نقصان منافی وجوب وجود، و سلب امکان مناقض تا کد ثبوت نیستند. پس همچنانکه در مسئله سابقه محقق گردید که تكثر صفات کمالیه و اوصاف جمالیه منافی احدیت صرفه و بساطت حقه نیستند در این مسئله نیز محقق گردید که تعدد صفات جلالیه و اوصاف تقدیسیه منافی احدیت صرفه و بساطت حقه نیستند. متفطن باش که این مسئله نیز از غوامض مشکلات است.

فصل یازدهم:

در اثبات توحید بمعنی هفتم است و او توحید در صفات فعلیه و اوصاف اضافیه است باین معنی که همه آن صفات یک صفت برمی گردند و آن صفت عبارت است از قیومیّت مطلقه و فیاضیت عامه است و این مقصد اعلی را باستیفای تمام در «لمعات آلّه»^۱ بیان نموده ام، و در نزد حاذق محقق و بصیر مدقق از تأمل صادق در مباحث سابقه ظاهر و منکشف می تواند شد.

لهذا بنحوی از اجمال می گویم که: فیض اوّل که در زبان [۱۲۰] شریعت حقه تعبیر از او گاهی بمشیت است و گاهی بامر و گاهی بنور است، و گاهی بروح و گاهی بعقل است، و گاهی برحمت واسعه و گاهی بقلم اعلاست، و گاهی بمقام او ادنی، و در زبان حکمت آلّه تعبیر از او گاهی بعنصر اوّل است و گاهی بعقل

اوّل، و گاهی بفیض مقدس است و گاهی بعقل کل^۲، و اقوی وجودات فاقرات الذوات و اشرف و اکمل موجودات الانیات است بحیثیتی که

نسبت سایر وجودات امکانی باو نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت و نسبت جلوه بمتجلی است، چنانکه نسبت او بواجب الوجود بالذات همین نسبت است بلکه نسبت واجب الوجود بالذات باو بمراتب غیر متناهی است اتم است از نسبت او بسایر وجودات امکانی. چون چنین است لهذا مرتبه او مرتبه رحمت واسعه است و هیچ رحمتی و فیضی از حیظه او بیرون نیست بلکه همه لمعات و انوار مبدعات و همه

۱- رک: صفحه ۲۶۳

۲- نسخه آستانه: اتم

فیوضات [۱۲۱] و اضواء کاینات اند از آن منبع فایض، و از آن معدن کاین اند و او جهت ارتباط اشیاست بجاعل حقیقی و فاعل سرمدی، جلّت عظمتش، و او جهت ایجاد واحداث مبدعات و کاینات است و این معنی در جایی محقق و مبرهن و در کلمات مشکوة ولایت و معدن عصمت مقرر و منصوص است. از آن جمله حدیثی است که در «اصول کافی» از صادق آل محمد — علیهم السلام — مروی است که فرمودند: «خلق الله الاشياء بالمشيئة و خلق المشيئة بنفسها» یعنی آفرید خداوند عالم اشیا را بمشیت، و آفرید مشیت را بنفس خودش. متفطن باش، و در لمعات عینیت صفات گذشت که: صفات اضافیه عبارت اند از صفاتی که در مرتبه ذات متحقق نباشند و یا عبارت اند از صفاتی که اضافه مبدئیت و اعتبار مصدریت را در اتصاف بآن معانی و صفات مدخلیت باشد، لهذا صفات فعلیه و صفات فعل نیز می گویند. پس همه صفات اضافیه و اوصاف فعلیه بتأثیر و ایجاد برمی گردند. [۱۲۲] نمی بینی که معنی رازقیّت ایجاد رزق و معنی احیا ایجاد حیات و معنی امانه ایجاد موت و حقیقت موت ولادت ثانیه است: «من مات فقد قامت قیامة.»، و معنی تعذیب ایجاد مولمات دنیویه و موزیات اخرویه، و معنی مغفرت ستر عیوب است با فاضله انوار علمیه و اخلاق مرضیه، و معنی جباریت جبر قلوب و هدایت نفوس و بیرون آوردن آنهاست از خیر نقصانات بذروه کمالات بافاضه معارف یقینیه و ملکات مرضیه. و بر این قیاس است سایر صفات فعلیه و اوصاف اضافیه، و همه ایجادات در ایجاد اطلاقی او که مرتبه فیض اوّل و مشیت ثانیه است بنحوت تمام مندرج، و همه اضافات در اضافه فیاضیت عامه و قیومیت مطلقه او که مرتبه رحمت واسعه است مندمج اند. پس فیضان این مرتبه از وجود از جاعل حقیقی و فاعل سرمدی، جلّت عظمتش، مناط اتصاف اوست بهمه صفات اضافیه و اوصاف فعلیه. متفطن و متدبر باش که دقیق المسلك [۱۲۳] و صعب المنال و وصول بحق حقیقش از غوامض و مشکلات است. و بدانکه همچنانکه صفات حقیقیه جمالیه و صفات تنزیهیه جلالیه با کثرت غیر محصوره بحسب معانی و مفاهیم بوجوب وجود برمی گردند، و مغل در احدیت صرفه و بساطت حقه و واجب الوجود بالذات نمی باشند، صفات فعلیه و اوصاف اضافیه نیز با کثرات مفهومات و عنوانات بقیومیت مطلقه برمی گردند و مغل در وحدانیّت و فردانیّت واحد من جمیع الجهات و بسیط من جمیع الحیثیات نمی باشند. «الحمد لله اول الاوائل، و آخر الاواخر تمیّم و تکمیل.»

بدانکه فرق در میانه اسم و صفت مثل فرق در میانه عرض و عرضی، و مثل
 فرق در میانه فصل و صورت و ماده و جنس باعتبار است
 باین معنی که هر معنی ناعتی که ملاحظه شود بشرط لاشئ بیان فرق در میانه اسم و
 صفتش گویند، و هرگاه ملاحظه شود لا بشرط شئ، اسمش صفت و بیان اینکه اسم
 خوانند. تعبیر از معنی اوّل بلفظ مبداء، و از معنی ثانی عین ذات است باعتباری،
 بلفظ [۱۲۴] مشتق است. مثلاً معنی علم را باعتبار اوّل صفت و زاید است بر ذات
 می گویند، و باعتبار دویم اسم، و از معنی اوّل بلفظ علم تعبیر می نمایند، از معنی
 دویم بلفظ عالم، و بر این قیاس است معنی قدرت و قادر، و معنی حیات و حی و
 مانند آنها، چنانکه فرق در میانه دو معنی سواد و اسود^۱ که اوّل عرض و دویم عرضی
 است نیز باین اعتبار است. این است معنی اسم و صفت در لسان مشکوة ولایت و در
 زبان حکمت و معرفت، چنانکه بر صاحب بصیرت مخفی نیست. پس بنابراین لفظ
 عالم مثلاً اسم اسم است نه اسم. چنانکه معنی علم صفت است نه لفظ علم، و بر
 این معنی مبنی است نزاعی که در میانه علما واقع است که اسم عین مسمی است یا
 غیر مسمی، و الا چگونه عاقلی تجویز می کند که الفاظ و عبارات که ضعیف ترین
 اعراض اند سیال الحدوث غیر قار الوجوداند، عین ذات واجب الوجود بالذات و یا عین
 ذوات جوهریه باشند مقتضای حجت و برهان در این نزاع نیز جمع در میانه نفی و
 اثبات است [۱۲۵] باین معنی که اسم، بآن معنی که مذکور شد، زاید است بر ذات
 بحسب معنی و مفهوم، و عین ذات است بحسب وجود و هویت، و باعتبار مصداق
 وائیت چنانکه در مباحث عینیت صفات بحدّ ظهور و انکشاف آمد. متفطن باش، و
 بدانکه تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه درین مقام در «لمعات آلّه»^۲ ایراد
 نموده ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

۱- نسخه ملی: در میانه سواد دو معنی اسود. متن برابر نسخه آستانه است.

۲- رک: صفحات ۲۷۱-۲۷۴.

فصل دوازدهم:

در اثبات علم^۱ واجب الوجود بالذات است بذات خود و بسایر اشیا، و در او دو مقصد است:

مقصد اوّل. در اثبات علم مبدأ اعلاست بذات خود، و تحقیق او بنحو تمام موقوف است بتقدیم لمعاتی و تمهید مقدّماتی.

اثبات علم واجب
الوجود بالذات بذات
خود و بسایر اشیا

لمعه اوّلی:

آنست که علم بمعنی مطلق ادراک عبارت است از تمیّز و انکشاف شیئی از برای شیئی، خواه منکشف عین منکشف لدیه باشد، و یا غیر او، و خواه بنحو تعقل و توهم باشد، و یا بنحو تخیل، و احساس حصولی ارتسامی باشد یا حضوری اشرافی. ولی در این مقام کلام در علم بمعنی تعقل است، زیرا که اقسام دیگر در مبداء اعلیٰ [۱۲۶] متحقق نمی‌توانند شد. زیرا که بدون آلات و ادوات متصور و متحقق نمی‌باشد.

تعبیر علم بمعنی
مطلق ادراک

پس می‌گوییم: تعقل عبارت است از حضور مجرد از برای مجرد قایم بذات، خواه از قبیل حضور شیئی از برای نفس خود باشد باین معنی که غایب نباشد از نفس خود، و خواه از قبیل حضور شیئی در نزد شیئی دیگر باشد. و در صورت دویم خواه حصول حصول قیامی باشد مثل حضور صور علمیه ارتسامیه از برای قوه عاقله و یا از قبیل حصول معلول بالذات باشد در نزد علّت بالذات؛ و مراد از مجرد درین مقام آنست که ماده و معروض لواحق و عوارض ماده نباشد، و مراد از قایم بالذات آنست که قایم بغیر نباشد

بیان علم بمعنی
تعقل

یعنی وجود فی نفسه او عین وجود در محل نباشد.

و در نزد صاحب اشراق و کسانی که در تعقل حضوری تجرّد معقول را شرط نمی دانند، تعقل عبارت است از حضور شیئی مجرّد باشد یا مادی از برای مجرّد قایم بذات. اخذ کن آنچه را که در معنی علم مذکور نمودم و ترک کن سایر تفاسیر را که در این مقام گفته اند، زیرا که خالی از مناقشات و اعتراضات نیستند و منتظر باش مزید تحقیق را [۱۲۷] از برای این مقام در لمعات مستقبله و مباحث آینده.

لمعه دوم:

آنست که از برای علم مفهومی و عنوانی ثابت و مصداقی و حقیقتی محقق است و تعبیر از آن مفهوم در زبان فارسیان به دانایی است،
چنانکه تعبیر از مفهوم وجود در آن زبان بهستی است و آن

بیان اینکه حقیقت
علم وجود است

مفهوم مثل سایر معانی و مفاهیم از اعتباریات و انتزاعیات است و آثار علم، که تمیز و انکشاف است، با و مترتب نمی شوند بلکه آثار و احکام علم بحقیقت او مترتب می شوند، و او نحوی از انحای وجود است.

بیانش آنست که اعدام من حیث انه اعدام متمایز نیستند تا مناط تمیز و انکشاف باشند. و محقق گردید که سنخ معانی و ماهیات با قطع نظر از حقایق وجودیه ذوات تقدیریه و لیسیات صرفه اند در تذوت و تجوهر و در موجودیت و تحصیل تبع وجودات و ظل هویات اند. پس نسبت آنها در حدّ انفس خود بعلمیّت و عالمیّت و معلومیّت مساوی است پس آن چیزی که با و از کتم عدم بنور وجود از ممکن خفا بجلوه ظهور آمده اند، احق است باین که در حدّ ذات [۱۲۸] خود مناط تمیز و انکشاف و منشاء ظهور و ادراک باشد، و او حقایق وجودیه و هویات عینیه است، و نیز ضرورت وجدانیه و بدیهیه عقلیه قایم است باینکه در نزد تحقق حقیقتی از حقایق علمیه حالت وجودیه حاصل است نه حالت عدمیه، وجدان ثابت است نه فقدان. از این جهت است که اساطین حکما و محققین علما علم را گاهی بحضور، و گاهی بظهور، و گاهی بحصول، و گاهی بصورت حاصله تفسیر نموده اند. و از این بیان و تبیان ظاهر و منکشف می شود که قدرت و حیات و سمع و بصر و مانند آنها از عوارض وجود من حیث انه وجود نیز بحقایق وجودیه و هویات عینیه برمی گردند متفطن باش.

تفریع اشراقی:

از اینجا ظاهر می شود که هر جا که وجود اقوی و اتم است،
 جهت علمیت و عالمیت و معلومیت نیز اقوی و اتم و اظهر و انور
 است. پس علم واجب الوجود بالذات بذات خود و بسایر اشیاء
 اکمل و اقوی علوم و ادراکات است بلکه علوم و

ادراکات [۱۲۹] مبدعات و کاینات عکوس و اظلال و لمعات و اشراق
 شد از آن علم سرمدی و ادراک لم یزلی. پس همچنانکه وجودش
 صرف صرف وجود و وجود صرف صرف است علمش نیز صرف صرف علم و علم
 صرف صرف است. اخذ کن و نگاهش دار که در مباحث مستقبله ثمرات کلیه باو
 مترتب خواهد شد.

تنبیه الهی:

از اینجا نیز منکشف می شود در نزد حاذق محقق و بصیر مدقق که از برای
 اشیاء دو نحو از موجودیت ثابت است: یکی خارجی و دیگری ذهنی.
 اوّل عبارت است از موجودیت شیئی بنحوی که مترتب شود باو آثار آن شیئی
 و احکام او.

دویم عبارت است از موجودیت شیئی بحیثیتی که مترتب نشود باو آثار آن
 شیئی و احکام او. در تحقیق اوّل نزاعی و خلافی واقع نیست، دویم مورد خلاف و
 محل نزاع است در میانه حکما و محققین از متکلمین، و در میانه جمهور ایشان مثلاً
 نزاعی نیست [۱۳۰] در این که از برای ماهیت آتش وجودی است که هرگاه باو
 متصف شود، آثار و احکامش که حرارت و احراق است باو مترتب می شود، و آن وجود
 را وجود خارجی و وجود عینی و وجود اصیل می گویند. ولیکن نزاعی واقع است در
 اینکه از برای او وجود دیگری ثابت است که هرگاه باو متصف شود، آثار آتش و
 احکامش باو مترتب نشوند یا نه. و این وجود را وجود ذهنی و وجود ظلی و وجود غیر
 اصیل می گویند. بیان انکشاف آنست که محقق گردید که حقیقت علم و ادراک
 نحوی از انحاء حقایق وجودیه است و ضرورت وجدانیه و بدیهیه عقلیه قایم است باین
 که ما ادراک می کنیم امور خارج از ذوات خود را، بحیثیتی که در میانه ما و در میانه
 آن امور اصلاً بحسب وجود خارجی علاقه و ارتباطی، متحقق نیست. و از بینات است

که تا علاقه ذاتیه در میانه مدرک و مدرک متحقق نشود ادراک متحقق نمی تواند شد [۱۳۱] والا لازم می آید که هر کسی که صلاحیت عالمیت و مدرکیت از برای او ثابت باشد ادراک کند هر چیزی را که صلاحیت معلومیت و مدرکیت از برای او ثابت است، و این معنی بدیهی البطلان و ظاهر الفساد است. پس باید از برای آن اشیاء وجود دیگری ثابت باشد که باعتبار آن وجود علاقه ذاتیه در میانه مدرک و مدرک حاصل آید و تمیز و انکشاف متحقق گردد، و آن نحواز وجود، وجود ظلی و ثبوت ذهنی است، و این معنی عین مدعی است. دو برهان دیگر بر این دعوی در «لمعات الهیه»^۱ اقامه نموده ام، و براهین دیگر نیز در کتب آلهی و کلام مذکور است.

لمعه سیوم:

آنست که وجود فی نفسه معقول بالذات عین وجود اوست از
 برای عاقل بالذات. باین معنی که باید وجود او در حد نفس
 خود و وجود او از برای عاقل یک نحواز وجود باشد، زیرا که
 معقول بالذات آنست که در منکشف بودن [۱۳۲] و حاضر شدن

بیان اینکه وجود فی
 نفسه معقول بالذات
 عین وجود اوست از
 برای عاقل بالذات

در نزد عاقل بالذات محتاج بامر خارج از ذات خود نباشد. و بعبارت دیگر معقول بالذات آنست که صورت عینیه اش بعینها صورت علمیه اش باشد. و در لمعه سابقه محقق گردید که مناط علم و ادراک وجود است، و نیز مبین شد که بدون علاقه و ارتباط در میانه عاقل و معقول ادراک متحقق نمی تواند شد. پس هرگاه وجود فی نفسه معقول بالذات عین وجود او از برای عاقل بالذات نباشد لامحاله وجود دیگر لازم است تا بوساطت او ارتباط حاصل آید و ادراک متحقق شود، و این معنی خلاف فرض است، و با وجود این کلام در وجود دیگر بعینه کلام در وجود اوّل است. پس دؤر ثابت می شود و یا تسلسل لازم می آید و یا منتهی می شود بوجودی که عین وجود از برای عاقل باشد. محالیت اوّل و دویم محقق است پس شق سیوم ثابت می شود و او عین مدعی است، از اینجاست که می گویند هر ما بالعرض [۱۳۳] باید بما بالذات منتهی شود.

تنبيه لطيف:

از این بیان منکشف گردید که هر معلوم بالذات معلوم بعلم حضوری است، و در علم حضوری علم و معلوم متحداند بحسب ذات، و متغایراند باعتبار مفهوم، و در صورت علم شئی بذات خود هر سه متحد می باشند بحسب ذات، و متغایر می باشند باعتبار معنی و مفهوم.

لمعه چهارم:

آنست که صور عقلیه معلوم بالذات اند، والا بصورت دیگر بیان اینکه صور عقلیه محتاج می شوند باینکه این معنی خلاف ضرورت وجدانیه است مستلزم دّور یا تسلسل، و بر تقدیر تسلسل مستلزم اجتماع امثال است و هر سه لازم مبره الفساداند.

پس علم بصور عقلیه حضوری است نه حصولی، متحد است با معلوم بالذات بحسب ذات نه متغایر، و تغایری نیست مگر باعتبار معنی و مفهوم. چون جهت انکشاف اند علم اند، و چون منکشف بالذات اند معلوم اند. متفطن باش.

لمعه پنجم:

آنست که در لمعات سابقه محقق گردید که مناط علم و انکشاف [۱۳۴] و جهت تمیز و ادراک وجود و حصول است. پس هر جا که حصول از برای مجرد قایم بذات اتم و اقوی است جهت ظهور و انکشاف نیز اتم و اقوی است. از اینجا معلوم می شود که هر معلولی منکشف است در نزد علّت مفیضه خود بنفس خود بحیثیتی که جهت صدور او بعینها جهت انکشاف و حضور او می باشد در نزد علّت فیاضه، و صورت عینیه اش بعینها صورت علمیه می باشد.

بیانش آنست که حصول مجعول بالذات از برای جاعل بالذات بعنوان وجوب و ضرورت است. و در مباحث سابقه محقق گردید که مجعول بالذات بنفس خود بجاعل بالذات مرتبط است بلکه حقیقتی از برای او متصور نیست مگر حقیقت تعلقیه و حیثیت ارتباطیه. پس وجود او در حدّ نفس خود بعینه حصول او است از برای علّت مفیضه، و از بیّنات است که ارتباطی اتم از این نحو از ارتباط و تعلقی اقوی از این نحو از تعلق در میانه شیئی [۱۳۵] و شیئی [دیگر] متحقق بلکه متصور نمی تواند شد،

و نیز منکشف گردید که فاعل وجود فاقد وجود نمی تواند شده
 باین معنی که باید وجود او اتم و اقوی و اشد و اعلی باشد از
 وجود مجعول، و نسبت او بوجود جاعل نسبت نقص بتمام و
 نسبت ضعف بقوّت و نسبت جلوه بمتجلی باشد، متفطن باش. بخلاف حصول مقبول
 از برای قابل که بعنوان امکان و لا اقتضا و بمجرّد استعداد و استعداد است.

پس قابل از آن جهت که قابل است باید فاقد مقبول باشد تا تحصیل حاصل
 لازم نیاید، و قوّه و استعداد بی معنی و لا محصل نگردد. پس آن نسبت، نسبت
 دهریت و ثبات است، و این نسبت، نسبت زمانیت و تغیر، و آن جهت جهت قرار و
 دوام است، و این جهت جهت دثور و زوال، و آن حیثیت حیثیت تاکد و قوّه است، و
 این حیثیت حیثیت ضعف و قصور. چگونه متصور و معقول می باشد که حصول شی
 از برای مجرد قایم بذات بعنوان وجوب و ضرورت و بنحو [۱۳۶] ثبات و دهریت، و
 بنهج تاکد و قوت، و بجهت دوام و شدّت مناط حضور و انکشاف و منشاء ظهور و
 ادراک نباشد، و حصول شی از برای مجرد قایم بذات بعنوان امکان و لا اقتضا و بنحو
 زمانیت و زوال و بنهج دثور و انتقال و بجهت ضعف و انکسار مناط ظهور و انکشاف
 و حیثیت حضور و ادراک باشد، و چگونه این معنی در نزد عاقلی مجوز می باشد باینکه
 اعتراف کند که همه جهات ظهور و امتیاز و همه حیثیات حضور و انکشاف بوجود
 برمی گردند، و از جهات وجود حاصل می شوند بلکه از لمعات سابقه ظاهر گردید که
 حقایق وجودیه ظاهراند با نفس خود، و مظهراند بخودی خود، انوار حقیقیه و اضواء
 واقعیه اند شمس طالع و سراج نیره اند کواکب ساطعه و اقمار منیره اند. «اطف
 السراج فقد طلع الصباح.» با اینکه برهان محکم البیان در «لمعات آلهیه»^۱ اقامه
 نموده ام باینکه: علم نفس بقوی و جنود خود، و بآنچه که حاصل است در آن
 قوی [۱۳۷] از قبیل حضور معلول در نزد علّت، و از بابت انکشاف مجعول در نزد
 جاعل است. و هرگاه این مرتبه از علّیت و معلولیّت این درجه از قهاریت و فیاضیت
 که در حقیقت باعتبار اعتماد بر مبادی عالیه و اتصال بر مفارقات قدسیه است و فی
 الحقیقه ادنی مراتب قهاریت و پستترین درجات فیاضیت است مناط حضور و
 انکشاف و جهت ظهور و امتیاز باشد. پس تحقق آن علاقه در میانه مبادی عالیه و
 مفارقات قدسیه که وسایط فیوضات آلهیه اند و در میانه معلولات آنها بطریق اولویت

و اتمیت و بنهج اجلائیّت و اقوائیت مناط حضور و انکشاف می باشد زیرا که علاقه علیّت و معلولیّت و جهت قهاریت و فیاضیت در آنها اتم و اقوی و اشدّ و اعلاست. پس ظهور و انکشاف اشیاء بهویات عینیه و انیّات خارجیه و بوجودات ذهنیه و ظلّیه خود از برای واجب الوجود بالذات [۱۳۸] و در نزد جاعل هویات و انیّات که علّت العلل و فاعل الفواعل قیوم کل موجودات و فیاض همه وجودات است اظهر واجلا و اتم و اعلاست. اخذ کن این لطیفه آلهیه را، و بدان که باین بیانات و اشارات همچنانکه علم واجب الوجود بالذات باشیا ثابت می شود کیفیت علم او باشیا در مرتبه ایجاد نیز منکشف می گردد چنانکه مذاق شیخ اشراق و مذهب محقق طوسی و صدر آلهیین و جماعت دیگری از محققین است.

لمعه ششم:

آنست که هر مجردّ قایم بذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود، بحیثیتی که علم و عالم و معلوم متحداند بحسب وجود و هویت، و متغایراند باعتبار معنی و مفهوم.

بیانش آنست که هر مجردّ قایم بذات حقیقتی از حقایق وجودیه و نوری از انوار حقیقیه است و وجود فی نفسه هر یک عین وجود و حصول اوست از برای خود، باین معنی که واجد خود است نه فاقد خود، دارای خود است [۱۳۹] نه نادار خود، و الا انفکاک شئی از نفس و اسلاب شئی از ذات ثابت می شود و او فطری الاستحاله و بدیهی البطلان است، و در لمعات سابقه محقق گردید که جهت ظهور و انکشاف وجود و حصول شئی است از برای مجردّ قایم بذات.

پس هر مجردّی عالم است بذات خود بحضور هویت عینیه و انیت خارجیه خود در نزد ذوات خود و از ذوات خود، و این معنی عین مدعی است. بیان دیگر از برای این دعوی با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه دیگر، و با دفع نقوضی که بر این قانون لطیف ایراد نموده اند در «لمعات آلهیه»^۱ مذکور است.

بعد از تقدیم این لمعات می گویم که واجب الوجود بالذات مجردّ قایم بذات است، و هر مجردّ قایم بذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود.

پس واجب الوجود بالذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود بحیثیتی که علم و عالم و معلوم متحداند بحسب هویت [۱۴۰] و وجود، و متغایراند باعتبار عنوان و مفهوم، و این معنی عین مدعی است. صغری در ذیل مسئله اثبات بساطت حقه و کبری در لمعات این مسئله محقق و مبرهن گردیدند. شش برهان دیگر بر این مقصد اعلی در «لمعات آلهیه»^۱ اقامه نموده ام رجوع کن و غنیمت شمار.

برهان بر اینکه مبدأ
اعلا عالم است بذات
خود بنفس ذات خود.

اشراق انارة:

بدانکه علم واجب الوجود بالذات، بذات خود اتم و اعلاى علوم و اکمل و اقوای ادراکات است علم صرف صرف و صرف صرف علم است نسبت همه علوم و ادراکات بآن علم نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت و نسبت فقر بغناست زیرا که محقق گردید که در میانه علم و وجود مسادقت ثابت و عینیت متحقق است پس اتم وجودات اتم علوم و اقوای هویات اقوای ادراکات است، و نیز منکشف گردید که حقیقت او وجود صرف صرف و صرف وجود است تام بلکه فوق التمام است. پس علم او بذات [۱۴۱] خود نیز علم صرف صرف و صرف علم تام بلکه فوق التمام است. پس همه علوم و ادراکات لمعات و انوار و اشراقات و اضواء و عکوس و اظلال اند از آن علم بالذات، بلکه همه علوم و ادراکات مادیات و همه لمعات و اشراقات عایدات در جنب آن علم سرمدی و ادراک لم یزلی در منزله اوهام و خیالات و در مرتبه ظلمات و جهالات است. چنانکه منزله وجودات آنها نسبت بوجود صرف تام همین منزله و همین مرتبه است. مالتراب و رب الارباب «چه نسبت خاک را با عالم پاک.» اخذ کن و غنیمت شمار که ثمرات کلیه باو مترتب است.

اثبات علم مبدأ
اعلی بسیر اشیاء

مقصد دویم: در اثبات علم واجب الوجود بالذات است بسایر اشیاء پیش

از ایجاد آن اشیا و در مرتبه ایجاد^۱ آنها، و تحقیق او موقوف است بتحقیق لمعه [ای]، و او این است که علم تام بخصوصیت حقیقت علّت تامه لازم دارد علم تام را بخصوصیت حقیقت معلول.

بیانش آنست که باید جهات علّت [۱۴۲] بعلت بالذات منتهی
 شود تا دَوْر یا تسلسل لازم نیاید. و مراد از علّت بالذات آنست
 که جهت ذاتش عین جهت اقتضا و علّیت باشد

بیان اینکه علم بعلت
 تامه مستلزم علم تام
 است بمعلول

و بضمیمه [ای] از ضمایم و حیثیتی از حیثیات در باب اقتضا و ایجاب محتاج نباشد، بسیط باشد آن علّت یا مرگّب، وجود باشد یا ماهیّت. از اینجا معلوم می شود که هر معلول بالذات از لوازم علّت بالذات است.

پس علم بحقیقت علّت تامه از آن جهت که علّت مقتضیه و علّت مفیضه است علم بجهت اقتضای خصوصیت معلول است زیرا که بیان نمودم که باید جهت ذات عین جهت اقتضای خصوصیت معلول باشد. و از بیّنات است که علم بجهت اقتضای خصوصیت معلول منفک از علم بخصوصیت معلول نمی تواند شد.

لذا از جمله مسلمات است که علم بملزوم از آن جهت که ملزوم^۲ است مستلزم علم بلازم است و تخلّف علم به بعضی از ملزومات از علم ببعضی از لوازم بجهت عدم اکتناه جهت اقتضا است. لهذا بعضی به تنبیه منبهی محتاج است، و دیگری بواسطه در اثبات یعنی بدلیل و برهان موقوف است.

بعد از تحقیق [۱۴۳] این لمعه و تذکر بعضی از لمعات سابقه می گویم:

برهان اوّل بر این مقصد اعلی آنست که در مباحث سابقه
 محقّق گردید که واجب الوجود بالذات علّت کل اشياء و
 مفیض همه فیوضات و وجودات است بیواسطه یا بواسطه

تقریر برهان بر اینکه
 مبدأ اعلی عالم است
 بهمه اشياء

واحد، و یا بوسایط متکثره. و در مقصد اوّل منکشف گردید که واجب الوجود بالذات عالم است بذات خود بنفس ذات خود. و در لمعه سابقه ظاهر گردید که علم تام بعلّت تامه مستلزم علم تام است بمعلول. پس علم واجب الوجود بالذات خود مستلزم علم اوست بصادر اوّل، و علم او بصادر اوّل مستلزم علم اوست بصادر دوم، و هکذا الی آخر المعلولات. پس شیئی از اشياء از

۱- در نسخه آستانه: «(آن اشیا... ایجاد)» در حاشیه بدست کاتبی دیگر کتابت شده است.

۲- نسخه آستانه: معلول ملزوم

حیطه علم او بیرون نیست و همه کاینات و مبدعات و همه کلیات و جزئیات منکشف اند از برای او، و حاضراند در نزد او باتم انحا [ی] حضور و انکشاف و اکمل اقسام ظهور و امتیاز «الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر»^۱ متفطن باش که این کلام معجز نظام اشاره [۱۴۴] باین برهان محکم البیان است.

برهان دیگر از لمعه پنجم مقصد اوّل مستفاد می شود و پنج برهان دیگر در «لمعات آلهیه»^۲ بر این مقصد اعلی اقامه نموده ام رجوع کن و غنیمت شمار.

و بدانکه کیفیت علم مبدأ اعلی پیش از ایجاد، و در مرتبه ایجاد [است]، و این که علم او قبل از ایجاد و بعد از ایجاد بهیچ وجه من الوجوه تغیر و تبدل نمی پذیرد، با نقل مذاهب متشکته و آرای مختلفه در کیفیت علم واجب الوجود بالذات باشیاء و جرح و تعدیل آنها بیسط تمام و تفصیل بلاایهام در «لمعات آلهیه»^۳ مذکور است و این وجیزه را گنجایش ذکر آنها نیست.

۱- ملک/ ۱۴

۲- رک: صفحه ۲۰۶

۳- رک: صفحه ۳۱۰ به بعد

فصل سیزدهم:

در اثبات قدرت واجب الوجود بالذات است، و بیان او موقوف
[اثبات قدرت
واجب الوجود]
است بتحقیق دو لمعه.

لمعه اولی:

آنست که قدرت در نزد حکمای آلهیین و محققین از متکلمین عبارت است از بودنِ فاعل بحیثیتی که هرگاه بخواهد بکند، و هرگاه نخواهد نکند. بعبارت دیگر قادر عبارت است از فاعلی که فعلش مترتب باشد [۱۴۵] بر مشیت و اراده او، و ترکش مترتب باشد بر عدم مشیت و اراده او. و بعبارت دیگر قدرت عبارت است از صفتی که مبداء اثر باشد بر وفق علم و اراده، بقید اوّل بیرون می رود از تعریف علم و اراده و حیات و مانند آنها. زیرا که مبدئیت اثر در معانی آنها معتبر نیست اگر چه بعضی از آنها شرط مبدئیت قدرت باشند بیان معنی قدرت مثل علم و اراده، و بقید دویم از تعریف بیرون می رود و مبدئیت قوای طبیعی و طبایع جسمانیه مثل مبدئیت آتش از برای سخونت، و مبدئیت آب از برای برودت. زیرا که مبدئیت آنها بر وفق علم و اراده و باعتبار شعور و ادراک نیست. این است حق معنی قدرت. و در تحقق او در واجب الوجود بالذات در میانه اساطین حکما و متکلمین ملت بیضا نزاعی و خلافی واقع نیست، چنانکه جمع کثیری از محققین متکلمین تصریح نموده اند و کلمات رئیس محققین، که باتفاق ترجمان حکماست، مشحون است از اثبات [۱۴۶] قدرت و اختیار از برای مبدأ اعلی، متتبع باش و بدانکه مباحث شریفه و تحقیقات لطیفه با مسئله جبر و تفویض و با بیان اقسام شش گانه فاعل در «لمعات آلهیه»^۱ مذکور

است، رجوع کن و غنیمت شمار.

تنبیه:

بدانکه قدرت در نزد جمهور متکلمین عبارت است از صحت فعل و ترک نظر بذات فاعل یعنی باقطع نظر از تحقق اراده و مشیت، و این معنی در واجب الوجود بالذات متحقق نمی تواند شد زیرا که مراد ایشان از صحت امکان ذاتی است. و مرة بعد اولی و کرة بعد اخری درین وجیزه مذکور گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات است و جهت امکانی در ذات مقدس او متحقق بلکه متصور نمی تواند شد، و هرگاه در جانب معلول معتبر باشد، لازم می آید که هر فاعلی قادر و مختار باشد. زیرا که هر فعل صحت دارد که از فاعل خود صادر شود. متفطن باش بلی این معنی در فواعلی که دواعی [۱۴۷] زایده بر ذوات خود دارند متصور، بلکه متحقق است. مثل انسان و حیوان نسبت ببعضی افعال خود، متدبر باش.

لمعه دوم:

آنست که ممکن الوجود بالذات آنست که امتناع از وجود مطلق و عدم مطلق نکند و معتبر نیست در امکان ذاتی که موصوف او همه انحاء وجود و همه اقسام عدم را قبول تواند کند. پس هرگاه بعضی انحاء وجود را تواند قبول کند، و یا در

بعضی از مراتب موجودات تواند واقع شود در امکان ذاتی او کافی خواهد بود اگر چه بعضی انحاء دیگر از وجود باو ممتنع باشد. مثل ماهیّت زمان وجود غیر قار را قابل و از وجود قار ممتنع است، والاّ زمان نخواهد بود و مادیات از آن جهت که مادیات اند وجود وضعی را قابل و از وجود عقلی امتناع می نمایند و در ترتیب نزولی وجود معلول سابق بر لاحق ممتنع است. مثلاً وجود صادر اوّل بر صادر دویم ممتنع است والاّ اوّل اوّل و دویم دویم نخواهد بود، و همچنین [۱۴۸] مسببات بدون اسباب ممتنع الوجود و با اسباب ممکن الوجوداند. متفطن باش.

بیان معنی قدرت در
نزد جمهور متکلمین

بیان اینکه در امکان
ذاتی معتبر نیست که
همه انحاء وجود را
تواند قبول کند.

لمعه سیوم:

آنست که در لمعات اثبات واجب الوجود بالذات محقق گردید
 که علّت احتیاج بعِلّت امکان است نه حدوث و نه امکان با
 حدوث، و یا بشرط حدوث. پس هرگاه ممکن از ممکنات
 صادر باشد از علّت فیاضه خود بر وفق اراده و مشیت مقدور خواهد
 بوده خواه مسبوق باشد وجود او بعدم زمانی، و یا مسبوق نباشد مگر
 با مکانی ذاتی. خلاصه کلام مَجْرَد امکان که علّت احتیاج بعِلّت فیاضه است
 مقتضی نیست که لامحال فیض فیاض از علّت فیاضه باید حادث بحدوث زمانی باشد
 بلکه هرگاه فیض دائمی باشد و مسبوق بعدم واقعی زمانی نباشد نیز معلول و مقدور
 می تواند شد. بلی مَجْرَد امکان ذاتی مستلزم حدوث ذاتی است چنانکه در لمعات
 همان مسئله محقق گردید.

از اینجا ظاهر می شود که لازم نیست که قدرت را سبق زمانی نیز نسبت
 [۱۴۹] بمقدور ثابت باشد بلکه در تحقق او سبق ذاتی کافی است. پس اثبات
 حدوث زمانی لامحاله محتاج بحجّت و برهان دیگر خواهد بود، و در همان لمعات
 گذشت که جماعتی از متکلمین مَجْرَد امکان را علّت احتیاج نمی دانند بلکه حدوث
 را یا امکان با حدوث و یا بشرط حدوث را علّت احتیاج می دانند. لهذا حکم کرده اند
 که ممکن تا مسبوق بحدوث زمانی نباشد مقدور و معلول نمی تواند شد.
 و گفته اند که در تحقق قدرت سبق زمانی معتبر است و از این جهت نیز
 گفته اند که ممکن در بقا محتاج بعِلّت مبقیه نمی باشد، و بطلان این رای سخیف از
 تأمل صادق در لمعات سابقه مستفاد می شود، متفطن باش.

بعد از تحقیق این لمعات و تذکر بعضی از لمعات سابقه و مباحث ماضیه
 می گویم:

برهان اوّل بر اثبات این مقصد اعلی آنست که سابقاً محقق
 گردید که واجب الوجود بالذات مبدأ همه موجودات و جاعل
 همه هویات و انیات است. و نیز منکشف گردید که

علمش بذات [۱۵۰] خود که عین ذات اوست علم صرف و صرف علم است. پس
 باید همه اشیاء در آن مجلای اعلی و مظهر اجلّی باتم انحاء انکشاف انجلاً منکشف و
 منجلی باشند تا بنیان اساس صرفیت و تمامیت منهدم نگردد، و محدودیت و نقصان

اثبات قدرت مبدء
 اعلی جل اسمہ

در علم مبدأ اعلی لازم نیاید. و کیفیت این معنی را بتفصیل تمام در لمعات الهیه برشته تقریر و سلک تحریر آورده‌ام. پس علم او بذات خود علم بنظام اتم اشیاء است و در مباحث عینیت صفات محقق گردید که صفات حقیقیه مبدأ اعلی عین ذات و عین یکدیگراند و در مباحث اراده منکشف خواهد گردید که علم بنظام اشیا عین اراده اشیا است پس صدور همه اشیا از واجب الوجود بالذات بر وفق مشیت و اراده او می باشد، و در لمعات سابقه محقق گردید که قادر مختار آنست که فعلش مترتب بر مشیت و اراده او باشد.

پس محقق شد که واجب الوجود بالذات قادر است در ایجاد [۱۵۱] کاینات و مبدعات، و مختار است در اختراع مجردات و مادیات. مخفی نماناد که از این بیان و برهان عموم قدرت مبداء اعلی نیز منکشف گردید. زیرا که از جمله مقدمات او این است که قیومیت او قیومیت مطلقه و فیاضیت او فیاضیت عامه است. چنانکه در تحقیق توحید بمعنی سیوم به بسط تمام گذشت. متفطن باش و بدانکه شش برهان دیگر بر این مقصد اعلی در «لمعات الهیه»^۱ اقامه نموده‌ام که پنج برهان از آن براهین مثل این برهان و مثل اکثر براهین مسئله علم از خواص آن کتاب است. الحمد لله ملهم انوار العلوم والمعارف.

فصل چهاردهم:

در اثبات اراده واجب الوجود بالذات است و تحقیق او بنحو تمام بتقدیم لمعاتی^۱ چند موقوف است.

اثبات اراده
مبداء اعلی

لمعه اولی:

آنست که مقتضای فحص و برهان و مستفاد از کلمات اساطین حکمت و عرفان و مودای ضرورت و وجدان آنست که اراده عبارت است از علم فاعل بوجه خیر [۱۵۲] و حسن در نظام تمام فعل بر وجه رضا، و محبوبیت بنهجی که مترتب شود با وجود آن فعل در اعیان یا در اذهان، و مراد از علم مطلق ادراک است تا شامل توهم و تخیل و یقین و غیر یقین باشد. و مراد از خیریت و حسن اعم است از اینکه خیر حقیقی و حسن عقلی باشد، و یا خیر و همی و حسن خیالی.

بعبارت دیگر مراد از خیریت، خیریت فی الجملة است اگر چه نسبت ببعضی از نشأت و درجات و ببعضی از مراتب و عوالم باشد، و مراد از رضا و محبوبیت اعم است از اینکه محبوبیت و مرضیت بالذات باشد و یا به تبعیت و بالعرض محبوب بالذات حاصل آید. و مراد از ترتب اعم است از اینکه بالذات و بی توسط شرایط و آلات باشد مثل اراده واجب الوجود بالذات

بنظام اتم اشیاء، و اراده ذوات کریمه قدسیه نسبت به آثار
خود، و یا بشرایط و آلات نیز محتاج باشد مثل اراده انسان

و حیوان نسبت ببعضی از افاعیل خود. از اینجا ظاهر [۱۵۳]
می شود که اراده گاهی تامه می باشد، و گاهی غیر

تامه. این است حق معنی اراده؛ و در نزد حاذق محقق و بصیر مدقق مخفی نیست که هیچ مرتبه [ای] از مراتب و هیچ درجه [ای] از درجات او از تحت این معنی لطیف بیرون نیست حتی اینکه هرگاه شوق و یا شوق متأكد و یا عزم و تصمیم نیز از مراتب اراده باشند از تحت این تفسیر شریف بیرون نمی باشند زیرا که امور مذکوره نیز در نزد تحقیق بنحوی از شعور و ادراک بر می گردند. متفطن باش و اخذ کن و غنیمت شمار.

و بدانکه در باب اراده آرای مختلفه و اقوال متشسته است، و به بسط تمام در «لمعات الهیه»^۱ مذاهب را با وجوه اعتراضات و تفصیلات [نوشته ام]، و بیان این [را] که بعضی بالکلیه از درجه اعتبار ساقط و بعضی از جهتی بلکه از جهاتی ناقص و از جهتی تمام است با مباحث شریفه و تحقیقات لطیفه دیگر برشته تقریر و تحریر آورده ام. رجوع کن و غنیمت شمار.

تنبيه الهی: [۱۵۴]

بدانکه مقتضای لمعات سابقه و مستفاد از کلمات ارباب حکمت و عرفان آنست که از برای اراده معنی دیگری است که شاملتر و جامعتر است از معنی اوّل، و او این است که اراده عبارت است از ابتهاج بشئی واجب او
 و از رضای بآن شئی، و ادراک خیریت و ملایمت او خواه مبتهج
 عین مبتهج و محب عین محبوب و راضی عین مرضی باشد و یا
 متغایر در ذات و متمایز در وجود باشند، و خواه محبوبیت
 و مرضیت بالذات باشد و یا بالعرض، و خواه حقیقی یقینی باشد و یا خیالی ظنی.

بیانش بر وجه اجمال آنست که حقایق وجودیه از آن جهت که حقایق وجودیه اند خیر محض اند، چنانکه در لمعات مستقبله مبین خواهد شد، و ادراک خیر ابتهاج والتذاذ است، و در لمعات سابقه محقق گردید که هر حقیقتی از حقایق وجودیه شاعرانند بذوات خود با نفس خود، بحیثیتی که علم و عالم و معلوم متحدانند بحسب ذات، و متغایرانند باعتبار مفهوم.

پس هر وجودی اراده و مرید و مراد است. چنانکه هر وجودی علم و عالم و

معلوم است [۱۵۵] و تفاوت نیست مگر باعتبار معنی و مفهوم، هر چند در بعضی مراتب اراده گویند و مرید ننمایند. و باین اراده و مرادیت که عین ذات اند مراد می باشند افعال و آثار فایضه از آن ذات. چنانکه بعلم بذات که
 اشاره باراده اجمالی
 عین ذات است معلوم می باشند اشیاء صادره از آن ذات.

و تعبیر از این اراده باراده اجمالی است، چنانکه تعبیر از آن علم بعلم اجمالی است ولی ذات مراد است بالذات، و افعال صادره مراداند بالعرض. و باین اراده اجمالی مترتب می شود اراده و مرادیت آثار و افعال در مرتبه ایجاد بحیثیتی که جهت صدور و فیضان بعینها جهت اراده و مرادیت و حیثیت اراده و محبت بعینها حیثیت مرادیت و محبوبیت می باشد. چنانکه در علم حضوری اشراقی منکشف گردید.

و تعبیر از این اراده باراده تفصیلی است، چنانکه تعبیر از آن علم بعلم تفصیلی است، ولی این اراده و مرادیت بتبعیت و
 اشاره باراده تفصیلی
 بالعرض آن اراده و مرادیت است زیرا که خیریت آثار [۱۵۶]

تبع خیریت مبدأ آثار، و مترشح از منبع خیرات و فیوضات است، و آثار شئی از آن جهت که آثار اوست محبوب و مطلوب اوست بمحبوبیت و مطلوبیت مبدأ آثار، نه بمحبوبیت دیگر و مطلوبیت آخر، تا استتمام تام از ناقص و استکمال فیاض از فیض لازم نیاید. و در مباحث سابقه محقق گردید که
 بیان اینکه آثار شئی
 از آن جهت که آثار
 اوست، مطلوب اوست.
 مفیض و مفید و فیاض و فعال بضرورت و وجدان و ببرهان و عرفان باید اقوی و اکمل و اعلی و افضل باشد از مفاض و مفاد و از افعال و آثار؛ و باین معنی تصریح نموده است رئیس

محققین در کتاب تعلیقات بکلام خود [که] این اشیاء صادراند از ذات مبدأ اعلی، و مقتضای آن ذات اند. پس منافی ذات اقدس نمی باشند، و بجهت اینکه عاشق است بذات خود، و مبتهج است بحقیقت خود، مرید اشیاء و محب موجودات است من حیث هی موجود است پس بودن این موجودات مراد از برای [۱۵۷] او نیست از برای غرضی سوای ذاتش، بلکه مراداند از برای خاطر ذاتش، بجهت اینکه آثار ذات اند نه بجهت اینکه آن موجودات مراد بالذات و محبوب بالذات اند. نمی بینی که هرگاه عاشق باشی بچیزی و دوست بداری او را؛ هر آینه همه افعال و آثار صادره از آن چیز معشوق و محبوب می باشند در نزد تو از برای خاطر آن شئی و تبعیت و بالعرض محبوبیت و معشوقیت او و نعم ما

قال الشاعر: (شعر)

أمر على الديار، ديار سلمى أقبل ذالجدار، و ذالجدارا
وما حبّ الديار شغفن قلبي ولكن حبّ منسكن الديارا
تمام شد ملخص كلام او.

ثمره الهیة و نتیجه کلامیه:

از تأمل صادق در این لمعات و اشراقات منکشف می شود در نزد صاحب بصیرت بطلان مذهب ارباب اعتزال که افعال واجب الوجود من جمیع الجهات را معلل باغراض زایده بر ذات اقدس می دانند غافل از این که این معنی موجب استکمال و مستلزم ثبوت [۱۵۸] جهت امکانی است در آن ذات، و مورث بسی مفاسد دیگر است.

و از اینجا نیز ظاهر می شود فساد مذهب ارباب اراده جزافیه یعنی اشعریه که افعال و آثار حکیم علی الاطلاق را خالی از اغراض و غایات ذاتیه، و عاری از حکم حقیقیه و مصالح نفس الامریه می دانند بلکه مطلق اغراض و غایات را از مطلق موجودات سلب کرده اند و حسنی و قبحی در اشیاء و افعال بحسب نفس الامر قایل نشده اند و تسنن و سنن و تشریع شرایع و ارسال رسل و انزال کتب را مبنی بر حکمتی و مصلحتی و مبتنی بر غایتی و غرضی نمی دانند.

مفاسد و مطاعن این دو رای سخیف را با دلایل و اجوبه آنها در «لمعات الهیه»^۱ ببسط تمام بیان نموده ام. پس حق حقیق و مقتضای تحقیق و مذهب قدیم و صراط مستقیم در این مسئله ربوبیه و عقیده دینیّه الحسنه بین السّئین و جمع بین امرین و اجتماع نقیضین است یعنی سلب از جهتی و اثبات [۱۵۹] از جهت دیگر و انکار از حیثیتی و اعتراف از حیثیت آخر. چنانکه معتقد اساطین حکمای الهیین و مذهب محققین از متکلمین، و استفاد از براهین عقلیه و

اشاره باینکه افعال خداوند جل و علا معلل باغراض زایده نیستند یا لذات، هستند بالعرض.

آیات قرآنی و آثار نبویه است و کیفیت این معنی در ذیل تنبیه و کلام تعلیقات مذکور گردید. متفطن باش.

لمعه دوم:

آنست که وجود من حیث انه وجود خیر محض، و عدم من حیث انه عدم شر محض است.

بیانش آنست که خیر عبارت است از چیزی که مؤثر و مختار باشد در نزد عقلا، و مبتهج و مشتاق باشند باو اشیاء، و طلب کنند او را
 موجودات بحسب فطرت و جبلت، و باعتبار طبیعت و ارادت، و
 باو تمام شود نصیب هر شیئی، از کمالات ممکنه اولیه باشند آن
 کمالات یا ثانویه. و شر آنست که مقابلات مذکورات از برای او ثابت باشد.

برهان و تبیان:

مخفی نماند که ماهیات اشیاء در حدّ انفس خود یعنی با قطع نظر از موجودیت بخیریت موصوف نمی توانند شد. زیرا [۱۶۰] که ذوات آنها با قطع نظر از وجود ذوات تقدیری و جهات قوه و ابهام است چنانکه گذشت. پس چگونه مختار و مؤثر عقلا و جهات ابتهاج و اشتیاق اشیاء و مطلوب و مقصود موجودات و معشوق و محبوب کاینات و مبدعات و حیثیات تمامیت و کمالات سفلیات و علویات توانند شد، و براین قیاس است مفهوم وجود و سایر معانی انتزاعیه. و از بینات است که اعدام از آن جهت که اعدام اند لیسیات صرفه و بطلانات محضه اند جهتی سوای نداریت ندارند بلکه همه جهات و حیثیات آنها عین حیثیات نیستیت و نداریت است و در حدّ انفس خود تمایزی از برای آنها متصور نیست مگر باعتبار اضافه بسوی ملکات. پس چگونه مطلوب و محبوب و مقصود و معشوق و مؤثر و مختار می باشند و چگونه جهت تمامیت و کمالات اشیاء توانند شد پس همه جهات مطلوبیت و محبوبیت [۱۶۱] و همه حیثیات تمامیت و کمالات
 بحقایق وجودیه برمی گردند و از آنها حاصل می شوند
 بیان اینکه شر بالذات عدم است.

پس هم طالب اند و هم مطلوب، و هم مشتاق اند و هم مشتاق الیه، و هم مبتهج اند و هم مبتهج، با تفاوت مراتب و درجات آنها در ابتهاج و اشتیاق.

پس وجود من حیث انه وجود خیر محض است و اصلاً شریّت ندارد، و عدم من حیث انه عدم شر محض است و اصلاً خیریّت ندارد، زیرا که عدم منافی بالذات و مناقض بالذات است باوجود. و محقق شد که وجود خیر بالذات است و منافی خیر بالذات شر بالذات است زیرا که شر بالذات نیست مگر منافی بالذات خیر بالذات.

پس آنچه که مشاهده می شود از شرور در موجودات عالم امکان باعتبار اختلاط اعدام و نقصانات و بجهت امتزاج قصورات و امکانات است و این نحو از اختلاط و امتزاج مقتضای وجود من حیث انه وجود نمی تواند شد، و الاً لازم می آید که وجود صرف متحقق [۱۶۲] نباشد، و او منافی براهین ساطعه و حجج نیره است بلکه از لوازم معمولیست و معلولیّت و از ضیق نشأت و قصور ماهیات است با تفاوت مراتب و درجات بحیثیتی که در بعضی جنبه شریّت و نقصان در جنبه خیریّت ایشان بغایت مبدمج و مضمحل است مثل عالم ابداعات و مفارقات، و در بعضی بجهت اشتغال بجهت قوّه و استعدادات شریّت و نقصان برورزیافته است.

لهذا در اصطلاح خواص و اکیاس تخصیص یافته است بیان معنی اصطلاح شر
استعمال و اطلاق شر بفقدان ذات و با فقدان کمالی از

کمالات لایقه بآن ذات و بمجرد فقدان شئی کمالی را که لایق او نباشد شر نمی گویند. مثلاً فقدان جماد کمال نبات و فقدان نبات کمال حیوان و فقدان ممکن کمال واجب ر شر نمی گویند.

از اینجا معلوم می شود که شر باین معنی در مفارقات عقلیه و ذوات کریمه قدسیه متحقق نمی تواند شد زیرا که همه کمالات لایقه آنها باید [۱۶۳] بالفعل باشد، و جهت قوّه و استعداد در آنها متحقق نباشد بلکه شر باین معنی در عالم کائنات و عنصریات که مشتمل بر متضادات و متصادمات و محتوی بر کون و فساد و استحالات است متحقق می شود، ولی این معنی یعنی وقوع تضاد و تصادم باعتبار ضیق این نشاء از وجود است. پس مجعول بالعرض و معلول بالتبع خواهند بود،

و با وجود این مولد بسی موالید کمالات و نتایج خیرات و منشاء فیضان بسی وجودات و فیوضات اند، متفطن باش و بدان که از اینجا ظاهر می شود که اتصاف بعضی امور وجودیه که موجب انعدام ذاتی از ذوات و یا سبب فقدان کمالی از کمالات می باشند بشریّت بالذات، و بحسب حقیقت

بیان اینکه وقوع شرور در عالم کائنات بالعرض است نه بالذات

نیست بلکه باعتبار تادی و سببیت شر بالذات است. ولی باید
دانست که این تادی و سببیت نیز بالذات و بحسب حقیقت
نیست بلکه از برای هریک از این امور وجودیه بالذات و
بحسب [۱۶۴] حقیقت تأثیر وجودی ثابت است و بجهت ضیق نشاء و اشتغال او
بر متضادات و متنافیات تعاند و تصادم حاصل آید و بفساد و زوال منجر می شود، متفطن
باش.

و بدانکه از اینجا ظاهر می شود که شرور مجعول بالذات و
مقضی بالذات و مراد بالذات و مطلوب بالذات نمی توانند شد
بلکه مجعول بالعرض و مراد بالتبع و مطلوب بالعرض اند. یعنی مجعولیت ندارند مگر بنحوی
از عرضیت و انجرار، و مطلوبیت ندارند مگر بوجهی از تبعیت و استبتاع. متدبر باش و
نگاهش دار که باو مندفع می شود شبهات بسیار [ی] از مسایل ربوبیه و عقاید دینیه.
از آن جمله شبهه ثنویه از کفره مجوس است که دو مبدأ بالذات و دو فاعل
بالاستقلال در عالم وجود ثابت کرده اند؛ یکی یزدان و دیگر اهرمن. اول را فاعل
خیرات، و دویم را فاعل شرور خیال نموده اند. ملخص شبهه ایشان آنست که یزدان
خیر محض است، و از خیر محض صادر نمی شود [۱۶۵] شر محض.

وجه اندفاع آنست که شرور حقیقیه امور وجودیه نیستند تا محتاج بامور وجودیه
باشند، و امور وجودیه از آن جهت که امور وجودیه اند خیرات بالذات اند، و باین اعتبار
از خیر محض صادر می شوند. ملخص جواب آنست
که هرگاه اراده کرده اند از صدور بالذات را،
ملازمه مسلم نیست، و هرگاه اراده کرده اند صدور بالعرض را، بطلان تالی مسلم
نیست. و بیان سند در هر دو منع از تأمل در کلمات سابقه ظاهر می شود، متفطن باش
و بدانکه مباحث و تحقیقات لطیفه دیگر در این مقام در «لمعات الهیه»^۱ مذکور
است و در این وجیزه از جهت اختصار مطوی ساختم.

لمعه سیوم:

آنست که نظام عالم امکان از مبدعات و کاینات و از سفلیات و علویات
اتم و اعلائی نظمات و اشرف و اکمل فیوضات است و احدی

را از حکما و متکلمین در این باب خلاقی و نزاعی متحقق نیست.
 بیان اینکه نظام عالم
 از مبدعات و کاینات
 اتم نظامات است.

بیانش آنست که محقق گردید که واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع [۱۶۶] الجهات و الحیثیات است. پس باید قوت و قدرت او غیرمتناهی و فیاضیت و قیومیّت او اطلاقی باشد تا جهت امکانی یا امتناعی در ذات مقدّس او متحقق نباشد. پس باید فیض وجودی شامل نظام مفروض نیز باشد، زیرا که از جمله جهات جهت ایجاد و قیومیّت اوست. بتقریر دیگر می گویم که هرگاه نظامی اتم از این نظام در حیطه امکان باشد و فیاضیت و قیومیّت شامل او نباشد عجز و ناتوانی در قیومیّت ثابت می شود و تحدّد و قصور در فیاضیت لازم می آید. زیرا که قصور و نقصان فیض یا از جهت قابل است، و یا از جهت فاعل مفروض؛ این است که از جهت قابل نیست پس باید از جهت فاعل باشد و این معنی منافی صرفیت قدرت و مناقض واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات است. متذکر باش لمعات سابقه را تا مجال تأمل و مقام توقف نماند.

و بدانکه از تأمل صادق در این بیان و برهان منکشف [۱۶۷] می گردد که نظام هر نوعی از انواع کاینات و مبدعات، بلکه نظام هر شخصی از اشخاص سفلیات و علویات اتم و اعلای نظامات و اشرف و اکمل فیوضات است نسبت بماهیت او، و بقیاس بماده قابل او، و فی کل بحسبه. و نعم ماقیل:

[شعر]

دهنده که بگل نگهت و بگل جان داد

بهر چه آنچه سزا بود حکمتش آن داد.

پس آنچه که از ماهیات و از اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات مشرف به تشریف فیوضات الهیه و مزین بزینت لالی خیرات وجودیه نشده اند و یا نخواهند شد، و یا به تشریف اکمل و اتم از آن فیوضات مشرف نگردیده اند از جهت قصور قوایل و نقصان ماهیات است نه از قبل مفیض خیرات، و مفید کمالات.

[شعر]

هر چه هست از قامت ناسازی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

از اینجا ظاهر می شود سرّ عدل که یکی از اصول خمسه است و او عبارت

است از وضع هر شیئی در موضع [۱۶۸] خود: کما ینبغی و علی ماینبغی. چنانکه در صحیفه الهیه وارد است: «و ما ربک بظلام للعید.»^۱ می بینی که چگونه مترتب ساخته است نفی ظلم را بر ربوبیت، و او عبارت است از افاده کمالات اولیه و ثانویه، و افاضه فضایل جلیه و کسبیه، یعنی چگونه متصور می باشد ظلم از پروردگار تو که افاضه کرده است بهر چیز آنچه را که لایق اوست و بر وجهی که لایق اوست بهر کس هر چه لایق بود دادند. پس این کلام معجز نظام دعوی شئی به بینه و برهان و اثبات شئی بحجت و بیان است. متفطن باش، و بدانکه براهین دیگر لمیه و اینه بر این مدعی قایم است، و آنچه که مذکور نمودم از برای اهل بصیرت کافی و وافی است. «و من لم یجعل الله نور افعله من نور.»^۲

بعد از تقدیم این لمعات می گویم: برهان اول بر این مقصد اثبات اراده واجب الوجود اعلی آنست که سابقاً مذکور شد که صفات و عوارض وجود من بالذات جل اسم
حیث هو وجود عین وجوداند بحسب ذات و حقیقت، و غیر وجوداند باعتبار معنی و مفهوم.

پس اراده نیز [۱۶۹] عین وجود است بحسب حقیقت، و در لمعه اولی منکشف گردید که اراده شئی عبارت است از علم بوجه خیر در نظام تمام آن شئی بر وجه رضا. بعبارت دیگر اراده شئی عبارت است از ابتهاج بآن شئی و حب او، و از رضای بآن شئی و ادراک خیریت و ملایمت او خواه علم و عالم عین معلوم و ابتهاج و مبتهج عین مبتهج و حب و محب عین محبوب و رضا و راضی عین مرضی باشند و یا متغایر در ذات و متمایز در وجود باشند، و خواه محبوبیت و مرضیت بالذات باشد یا بالعرض.

پس هر حقیقتی از حقایق وجودیه اراده و مرید و مراد است چنانکه حب و محب و محبوب و علم و عالم و معلوم است، و تفاوت نیست مگر باعتبار مفهوم و عنوان، و در مباحث سابقه محقق گردید که واجب الوجود بالذات وجود صرف و صرف وجود است، پس مرید است ذات خود را باراده ای که عین ذاتش است. چنانکه مبتهج به ذات خود بابتهاجی که عین ذات است [۱۷۰] و محب است ذات خود را به محبتی که عین ذات است، و عالم است بذات خود بعلمی که عین ذات است. و

در لمعه اولی نیز منکشف گردید که آثار و افعال شئی از آن جهت که آثار و افعال اوست منافی و منافر او و مبغوض و مکروه او نمی توانند شد بلکه لامحاله ملایم و مناسب او و محبوب و مرضی او می باشند بمحبوبیت و مرضیت ذات آن شئی نه بمحبوبیت دیگر و مطلوبیت آخر.

پس همه موجودات از مبدعات و کاینات و از علویات و سفلیات و از ذهنیات و خارجیات از آن جهت که آثار و افعال او می باشند، مراداند از برای او، و مرضی اند در نزد او، و صادراند از مشیت ذاتیه و اراده ازلیّه او بیواسطه و یا بواسطه [ای] از وسایط. زیرا که در مسئله توحید بمعنی سیوم محقق گردید که همه موجودات باو منتهی می شوند، و از او فایض اند بی واسطه یا بواسطه [ای] از وسایط؛ و نیز چون اراده اش صرف اراده و اراده صرفه است پس باید بهمه اشیاء متعلق باشد [۱۷۱] تا محدودیت ثابت نشود و قصور و نقصان در ذات مقدّس او متحقق نگردد.

برهان دوم بر این مقصد اعلی آنست که در مباحث علم
منکشف گردید که علم مبدء اعلی بذات خود که عین ذات
اوست عین علم بنظام اتم اشیاست باجمال باعتباری، و

بتفصیل باعتباری دیگر؛ بلکه در عین اجمال تفصیل و در عین تفصیل اجمال. و این مطلب را ببسط تمام و تفصیل بلا ابهام در «لمعات الهیه» بیان نموده ام، و نیز محقق گردید که نظام اتم خارجی اشیاء تبع آن نظام اعلی و مترتب بر آن نظام اجلاست اشراقات و انواراند از آن نظام تام، و لمعات و اضواء اند از آن نظام فوق التمام.

و از بینات است در نزد عارف بمباحث سابقه و لمعات ماضیه که آن نظام خیر محض و محض خیر است. پس مرضی بالذات و مراد بالذات است و نظام اشیاء در مرتبه ایجاد تبع آن نظام و پرتو او و ظل آن نظام و جلوه اوست اشراقات و انوار و لمعات [۱۷۲] و اضواء اوست. بعبارت دیگر منکشف گردید که مجعول بالذات وجود است، و محقق گردید که وجود من حیث انه وجود خیر بالذات است. پس نظام اشیاء در مرتبه ایجاد نیز محبوب و مطلوب و مرضی و مبتهج می باشند ولی بمحبوبیت بالتبع و مرضیت بالعرض، نه بمحبوبیت بالاصاله و مرضیت بالذات.

و در لمعه اولی منکشف گردید که حقیقت اراده نیست مگر علم بوجه خیر در نظام اتم اشیا بر وجه رضا بحیثیتی که مترتب شود باو وجود اشیاء در اعیان یا در اذهان.

مخفی نماناد که از این دو برهان محکم البیان عینیت اراده و شمول و احاطه او بر همه اشیا نیز منکشف گردید. اخذکن و غنیمت شمار که باین نحواز تقریر و بیان و باین وجه از تتمیم و تبیان باین وجیزه مخصوص است و اگر چه متقارب المأخذاند ولی دقیق المسلك و صعب المنال اند، نمی رسد به حق حقیقت آنها مگر کسی که خوض تام در مسایل الهیه و غور تام در لمعات سابقه و مباحث ماضیه کرده باشد [۱۷۳] و پنج برهان دیگر از براهین اثبات علم مبدأ اعلی بذات خود و بسایر اشیا مثبت این مقصد اعلی نیز می باشند و در «لمعات الهیه»^۱ بیان نموده ام چهار برهان از آن براهین از خواص آن کتاب است رجوع کن و غنیمت شمار.

و بدانکه از برای قاصرین از ادارک معارف یقینیه و معالم دینیه در باب اراده واجب الوجود بالذات وجوهی از شبهات و اعتراضات و ضروبی از اوهام و خیالات است و همه آنها مبنی بر غفلت از تحقیق لمعات سابقه و مباحث ماضیه است و در «لمعات الهیه»^۲ مواضع اشتباهات و غفلات ایشان را بیان نموده بوجه جمیع تعارض اخبار و آثار نیز در این باب اشاره کرده ام. الحمد لله والمنه.

۱- رک: صفحه ۴۱۶

۲- رک: صفحات ۴۲۰-۴۲۳

فصل پانزدهم:

در اثبات حیات واجب الوجود بالذات است و بیان او
بتقدیم لمعه‌ای موقوف است، و او این است که حیات
عبارت است از صفتی که مناط ادراک و فعل باشد یعنی مترتب
شود با و فعل و ادراک، خواه ترتب ترتب خارجی باشد [۱۷۴] و
یا مجرد ترتب عقلی باشد که در نزد ملاحظه تفصیلیه
معانی و مفهومات حاصل می‌شود، و خواه ادراک از باب احساس باشد، یا از باب
تعقل، و خواه فعل از قبیل تحریک باشد و یا مجرد افاده و افاضه. و بعبارت دیگر
خواه بقوی و آلات محتاج باشند و یا مستغنی باشند از آنها، و خواه مبدأ ادراک مغایر
باشد با مبدأ فعل در وجود، و یا متحد باشند و خواه مبدأ ادراک و فعل زاید باشند بر
ذات فاعل و مدرک، و یا متحد باشند با او بحسب ذات و هویت. مثال اول در همه
مذکورات انسان و حیوان است نسبت ببعضی از افاعیل و ادراکات خود؛ و مثال
دویم واجب الوجود بالذات و ذوات کریمه قدسیه است بلکه انسان نیز نسبت—
بافاعیل ذاتیه خود، چنانکه در نزد صاحب بصیرت روشن است. و مراد از ادراک ما به
الانکشاف است نه معنی مصدری انتزاعی، و مراد از فعل مابه الفعل است یعنی
جهت صدور افعال باعتبار اراده، نه معنی مصدری و نه انفس آثار.

نمی‌بینی که جمعی [۱۷۵] از متکلمین تعریف کرده‌اند حیات را باین
که: صناعی است که اقتضا کند علم و قدرت را. و جمعی دیگر باین که: حیات
عبارت از صحت علم و قدرت است. و حکمای الهیین تفسیر کرده‌اند باین که: حی
عبارت است از فعال دراک. این است حق معنی حیات که عارض موجود من حیث
انه موجود می‌شود.

و اینکه تفسیر کرده‌اند حیات حیوان را باین که: صفتی^۱ است که اقتضا کند حس و حرکت ارادیه را؛ مقصود بیان خصوص این مرتبه از حیات است نه این که حیات در حیوان [یک] معنی دارد، و در واجب الوجود بالذات و ذوات کریمه قدسیه معنی دیگر دارد، و الاً اشتراک معنوی باطل و تشکیک خاصی ناسد می‌شود. بلی مراتب حیات مختلف است بشدت و ضعف و بتمام و نقص و بغذا و فقر. چنانکه مقتضای تشکیک در وجود و عینیت عوارض وجود من حیث انه وجود است با وجود بحسب ذات و حقیقت، و باعتبار انیت و هویت. و مره بعد اولی و کره بعد آخری در این وجیزه باین مطلب اشاره نمودم [۱۷۶]

خلاصه کلام عموم معنی حیات مقتضای فحص و برهان
برهان بر اثبات حیات
و مودای ضرورت و وجدان است، و ناطق است باوالسنه جمیع
ارباب ملل و شرایع، و گواه است باو کلمات اساطین حکما و محققین عرفا و متکلمین از علمای ملت بیضا، متبّع باش.

بعد از تمهید این لمعه لطیفه می‌گوییم: برهان اول بر این مقصد اعلی آنست که منکشف گردید که حیات عین وجود است بحسب ذات و هویت، و مغایر اوست باعتبار معنی و مفهوم.

و محقق گردید که حقیقت واجب الوجود بالذات صرف حقیقت وجود و حقیقت صرفه وجود است. پس قیاسی منتظم می‌شود بنظم طبیعی، و او این است که واجب الوجود بالذات وجود است و هر وجودی حس است و حیات است بنفس خود. پس واجب الوجود بالذات حی است و حیات است بذات خود. متفطن باش.

برهان دویم آنست که در دو مقصد علم منکشف گردید که مبدء اعلی عالم است بذات خود و بسایر [۱۷۷] اشیاء، و در مسئله توحید بمعنی سیوم محقق گردید که قیوم کل هویات و فاعل همه انبیات است بواسطه یا بیواسطه. و در مسئله قدرت ثابت شد که قادر است بهمه اشیا و مختار است در همه افعال. و در این لمعه گذشت که مناط علم و قدرت حیات است؛

پس قیاسی بشکل طبیعی منتظم می‌شود، و او این است که مبدء اعلی عالم قادر است، و هر عالم و قادر حی است، پس مبدء اعلی حی است. و شش برهان

دیگر بر این مقصد اعلی در «لمعات الهیّه» اقامه نموده ام رجوع کن و غنیمت شمار.

فصل شانزدهم:

در اثبات سمع و بصر است از برای واجب الوجود بالذات، جلّ اسمہ، و بیان او موقوف است بتقدیم لمعہ [ای]، و او این است که سمع، که در زبان فارسیان تعبیر از او بشنیدن و شنوایی است، عبارت از شهود و حضور کلمات است از برای مدرک و بصر، که در همان زبان عبارت از دیدن و بیناییست، عبارت از شهود الوان و اضواء و حضور اوضاع و اجرام و غیر آنهاست [۱۷۸] از برای مدرک. بعبارت دیگر سمع عبارت از شهود مسموعات و بصر عبارت از شهود مبصرات است، خواه باستعانت قوی و آلات باشند یا نه، و خواه بشرایط معهوده محتاج باشند و یا نباشند بلکه استعانت بقوی و آلات و احتیاج بشرایط معهود باعتبار خصوص نشاء و قصور مدرک باشد.

این است حق معنی سمع و بصر در نزد فحوص و برهان و در زبان مشکوة ولایت و قرآن و در لسان اساطین حکمت و عرفان، و از بیّنات است در نزد ارباب بصیرت که سمع و بصر باین دو معنی از عوارض موجود من حیث انه موجود می باشند و خصوصیتی بنشاء حیوان و انسان من حیث انه حیوان ندارند.

بیانش آنست که از بیّنات است که در حالت نوم نفس از استعمال قوی و آلات اعراض نموده بعالم دیگر متصل است و با وجود این بینایی و شنوایی از برای او در آن نشاء ثابت است. و قول باینکه این نحو از ادراک ابصار و سماع و بینایی و شنوایی

نیست مسموع نیست، بلکه مجوز [۱۷۹] این معنی مورد سخریه و از اصحاب سودا و جنون محسوب است، و نیز براهین نیرہ و حجج قطعیہ علاوہ بر شواهد نقلیہ قایم است باینکه نفوس و ارواح بعد از مفارقت از ابدان حی اند بحیات ذاتی خود می بینند و می شنوند با اینکه در آن نشاء قوی و آلات

بیان اینکه سمع و
بصر از عوارض
وجود من حیث
انه وجوداند.

متحقق نیست بلکه می بینند بچشمی که عین ذوات آنهاست، و می شنوند بگوشی که نفس حقایق آنهاست و حقیقت این معنی در علم نفس منکشف خواهد شد.

و نیز از مسلمات است که خاتم انبیاء، علیه آلا ف التحیه و الثناء، در حالت نوم می دیدند و می شنیدند، و از بیّنات است که این معنی بدیده باطن بوده است نه بدیده ظاهر. تتبع کن اخبار و آثاری را که از اهل بیت عصمت وارد است، و بدیده بصیرت و بینایی نظر کن تا صورت حقیقت شاهد این مطلوب از پرده اختفا و احتجاب بیرون آمده در مرتبه مرئی و مسمع باشد و مجال تأمل و مقام توقف نماند. و بیانات دیگر نیز از برای این مدعی در «لمعات الهیه»^۱ [۱۸۰] با تحقیقات شریفه و تدقیقات لطیفه مذکور نموده ام، رجوع کن و غنیمت شمار.

تنبیه لطیف:

از اینجا ظاهر می شود در نزد ارباب بصیرت که سمع و بصر قسمی از اقسام علم اند، و او علم حضوری اشراقی است خواه بقوی و آلات محتاج باشد و یا بدون آنها متحقق شود، زیرا که ادراک در سمع و بصر بنحو شخصیت و جزئیت است نه بنحو

اشاره باینکه سمع و
ابصار بعلم حضوری
اشراقی برمی گردند

کلیت و اشتراک، متفطن باش و رجوع کن به «لمعات الهیه»^۲ که بیان این معنی در آنجا بیسط تمام مذکور است.

بعد از تمهید این لمعه لطیفه می گویم: برهان اول بر این مقصد اعلی آنست که محقق گردید که سمع و ابصار از عوارض وجود من حیث انه وجوداند، و نیز مکرر مذکور شد که عوارض وجود عین وجوداند بحسب ذات و
برهان بر اثبات سمع و
بصر در مبدء اعلی
هویت، و مغایر وجوداند باعتبار معنی و مفهوم پس هر
وجودی بصر و بصیر و مبصر و سمع و سمیع و مسموع است. و نیز مکشف گردید
که سمع و بصر بعلم حضوری اشراقی برمی گردند، و نیز محقق گردید [۱۸۱] که
علم تام بخصوصیت علّت از آن جهت که علّت است مستلزم علم تام است
بخصوصیت معلول از آن جهت که معلول است. و نیز منکشف گردید که حقیقت

۱- رک: صفحه ۴۲۷

۲- رک: صفحه ۴۲۹

واجب الوجود بالذات صرف وجود و وجود صرف است. و نیز مبرهن گردید که همه سلسله وجودات باو منتهی می شوند پس مبدأ اعلی بصیر است بذات خود، و بسایر اشیاء و سمیع است بذات خود و بسایر اشیاء. اخذ کن و غنیمت شمار که از ملهمات این فقیر و از خواص این وجیزه است و پنج برهان دیگر بر این مقصد اعلی قایم است و در «لمعات الهیه^۱» اشاره بآن براهین نموده ام. چهار برهان از آن براهین از خواص آن کتاب است ولی همه آن براهین مبنی می باشند براینکه سمع و بصر از عوارض و کمالات وجوداند و این معنی در لمعه سابقه منکشف گردید و جمهور اهل کلام متمسک شده اند در اثبات این مقصد اعلی بآنچه که در ملت بیضای اسلام بلکه سایر ادیان سابقه بحال ضرورت و تواتر رسیده است [۱۸۲] که خداوند یگانه سمیع و بصیر است و ضرورت و تواتر کاشف اند از اخبار مخبر صادق، و خبر مخبر صادق مطابق واقع، بلکه عین واقع است. و این حجت نیز در غایت قوت و متانت و از مناقشه دؤر معری و مبری است زیرا که مطلق علم در ثبوت و اثبات نبوت کافی است متفطن باش. ولی ظاهر کلمات بعضی و صریح کلام بعضی دیگر از ایشان آنست که اثبات سمع و بصر به برهان عقلی ممکن نیست و این معنی باعتبار غفلت از لمعه سابقه و بسیاری از لمعات ماضیه است. و شناختی که شش برهان نیز عقلی بر این مقصد اعلی قایم است. الحمدلله ملهم انوار العلوم والمعارف.

فصل هفدهم:

در اثبات کلام است از برای واجب الوجود بالذات، جلّ اسمه، اثبات کلام خداوند
و تحقیق او موقوف است بتقدیم لمعاتی. جل و علا

لمعه اولی:

آنست که کلام منتظم می شود از حروف، چنانکه محقق طوسی در «تجربید»
فرموده اند: و ينتظم منها الكلام.

و کلام در لغت، چنانکه محقق رضی گفته است، آن چیزی است [۱۸۳]
که تکلم و تنطق کرده شود باو، خواه موضوع باشد خواه مهمل و خواه مؤلف باشد از
دو حرف و یا بالاتر، و یا بسیط باشد. و در اصطلاح نوحه عبارت از لفظی است که
مرگب باشد از دو کلمه که مشتمل بر اسناد باشند. و در نزد متکلمین، چنانکه ظاهر
کلام علامه حلی و صریح کلام محقق لاهیجی، قدس سرهما العزیز، است مصادق
لفظ موضوع است و او منقسم می شود اولاً بمفرد و مؤلف، و اول منقسم می شود باسم
و فعل و حرف، و دویم منقسم می شود به تام و غیر تام. اول منقسم می شود بخبر و
انشاء. و خبر منقسم می شود باسمی و فعلی. و فعلی منقسم می شود بماضی و حالی و
استقبالی. و انشاء منقسم می شود بامر و نهی و استفهام و تمنی و ترجی و عرض و
ندا. و غیر تام منقسم می شود بتقیدی. مثل: غلام زید، و رجل فاضل، و غیر تقیدی
مثل: فی الدار.

لمعه دویم:

آنست که از بیّنات است که کلام بآن معنی که مذکور شد اشاره بمعنی تکلم
صفت متکلم نمی تواند شد و گاهی اراده می کنند از

کلام تکلم را، و او بودن شخص است [۱۸۴] بحیثیتی که صادر شود از او کلام بمعنی مابه التکلم، و یا مجرد متکلمیت که عبارت از انشاء کلام است، و باین معنی صفت متکلم است.

پس کسی که گفته است که کلام صفت متکلم است این معنی را قصد کرده است، و کسی که گفته است کلام قایم است بمتکلم، و اراده کرده است از کلام مابه التکلم را، قصد کرده است از قایم قیام عنه را نه قیام فیه را، یعنی قیام فعل بفاعل را، نه قیام عرض بموضع را.

و کسی که گفته است متکلم آنست که ایجاد کند کلام را،
مراد او نیز مابه التکلم است. پس متکلم آنست که متصف
باشد بتکلم بآن دو معنی که مذکور نمودم.

و طایفه اشعریه خیال کرده اند که متکلم آنست که قایم باشد باو کلام بمعنی مابه التکلم، و اراده کرده اند از قیام قیام فیه را. یعنی قیام اعراض بموضوعات را نه قیام فعل بفاعل را، و چون دیدند که الفاظ و حروف قایم بذات خداوند احد بلکه بذات هیچ متکلمی قایم نمی تواند شد، بکلام نفسی قایل شدند و در خداوند عالم بقدم او رفتند. چنانکه سایر [۱۸۵] صفات حقیقه را نیز قایم بذات اقدس توهّم نموده، بقدم آنها قایل شدند. لهذا قرآن کریم را از قدمای ثمانیه شمرده، قایل بحدوث او را مبتدع و کافر دانستند.

و گفته اند که کلام نفسی مدلول کلام لفظی است و معنی قایم بنفس متکلم است و مغایر است با علم بمدلول خبر در خبر، و مغایر است اراده و کراهت را در امر و نهی، و غیر اراده القای کلام و قدرت بر القای کلام است و غیر حدیث نفس که عبارت از تخیلات الفاظ است.

لهذا محقق طوسی، قدس سره القدوسی، در الهیات کتاب تجرید گفته است: والنفسانی غیر معقول. یعنی کلام نفسی معنی محصل ندارد. زیرا که مدلول خبر از آن جهت که خبر است در «زیده» قایم مثلاً نیست مگر حکم به ثبوت قیام از برای زید. نمی بینی که در صورت تردّد صورت خبر متحقق است نه حقیقت او، و همچنین مدلول اضرب ولا تضرب نیست مگر اراده تحقق ضرب از مخاطب و یا کراهت او. نمی بینی که در صورت [۱۸۶] عدم اراده و عدم کراهت صورت امر و نهی متحقق است نه حقیقت آنها.

و محقق لاهیجی گفته است که هرگاه مسلم باشد که در صورت
تردد حقیقت خبر و امر و نهی متحقق است می گوئیم مراد از
علم بمدلول خبر اعم است از اینکه اعتقاد باشد و یا مجرد

تصور اطراف. تمام شد کلام او، و بر تقدیر این که از برای کلام نفسی معنی محصلی
باشد در ذات اقدس خداوند احد متحقق نمی تواند شد زیرا که در مباحث عینیت
صفات متحقق گردید که صفات حقیقیه عین ذات حق اند، و قایم بذات او
نمی تواند شد. خلاصه کلام سخافت و رکاکت این مذهب مثل سایر
مذاهب ایشان در اکثر مطالب کلامیه از آن ظاهر تر است که محتاج به
بیان مذهب معتزله

بیان و برهان باشد. و طایفه معتزله و جمهور امامیه کلام خداوند عالم را منحصر بالفاظ
و کلمات متعارفه و مقصور بر حروف و عبارات متداوله می دانند. لهذا بحدوث کلام
مجید و قرآن کریم قایل شده اند. زیرا که از بیّنات است که الفاظ [۱۸۷] و کلمات
و حروف و اصوات متدرج الهویات و غیر قارالذات اند. پس چگونه قدیم و صفت
خداوند قدیم می توانند شد.

و حنابله کلام خداوند احد را عبارت از الفاظ
و عبارات می دانند، و با وجود این از صفات او شمرده، بقدیم
او قایل شده اند.

و طایفه کرامیه نیز کلام خداوند یگانه را از سنخ اصوات و حروف می دانند
و با وجود این از صفات او شمرده بحدوث او قاید شده اند. سبحان الله عقل انسانی
باین پایه می رسیده است که حروف و اصوات و الفاظ و کلمات را که انی الوجود و یا
زمانی الوجود اند متجدد الهویات و غیر قارالذات صفت واجب الوجود من جمیع
الجهات بداند و بقدیم آنها و یا بحدوث آنها قایل باشد و صفت ثابت من جمیع
الجهات بداند و هرگاه در نشاء خود نیک تأمل می کردند هرآینه می دیدند که خود نیز
بالفاظ و عبارات موصوف نمی توانند شد «نَسُوَاللهُ فَاَنْسِيَهُ اَنْفُسَهُمْ»^۱

لمعه سیوم:

آنست که از برای [۱۸۸] کلام خداوند عالم ظهری ثابت و بطنی متحقق

است، و از برای بطنش نیز بطنی ثابت است الی ماشاء الله، و در حدیث وارد است: «ان للقرآن ظهرا و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن.» یعنی از برای قرآن ظهری و بطنی ثابت است و از برای بطن او نیز بطنی ثابت است تا هفت بطن.

و از جابر مروی است که سؤال کردم از امام محمد باقر، علیه السلام، چیزی از تفسیر قرآن. پس جواب داد بمن بجوابی. دوباره سؤال کردم. پس جواب داد بمن بجواب دیگر. گفتم: فدای تو شوم جواب دادی در این مسئله بغیر این جوابها در روز گذشته. پس فرمودند ای جابر! بدرستی که از برای قرآن بطنی ثابت است و از برای بطن او نیز بطنی متحقق است و از برای او ظهری ثابت، و از برای آن ظهر نیز ظهری متحقق است.

و از فضیل بن یسار مروی است که پرسیدم از آن حضرت که: مراد از ظهر قرآن و بطن او چه چیز است؟

فرمودند: ظهر قرآن عبارت از تنزیل اوست و بطن او عبارت از تأویل است. [۱۸۹] احادیث و اخبار در این باب بسیار است و آیات قرآنی نیز باین معنی شاهد و گواه اند و در «لمعات الهیه»^۱ به بسط تمام این مطلب را بیان نموده ام از اینجا ظاهر می شود که کلام خداوند عالم منحصر بالفاظ و عبارات ناسوتیه و مقصور بر صور کونیه و نقوش لوحیه نیست بلکه از برای او مراتب و درجات ثابت و منازل و نشأت متحقق است بعضی همدوش است با قلم اعلی، بعضی هم شأن است بالوح اقصی، و بعضی هم رتبه است بالوح ادنی. اوّل به محفوظ ملقب، و دویم بمحو و اثبات مسمی است، و بعضی نازل است بر قلب سیّد مرسلین، و بعضی جاری است بر لسان خاتم النبیین، و بعضی مثبت است در دفاتر مسلمین و الواح مؤمنین و [بعضی] واقع است در میانه دفتین و مابین جلدین.

تنبيه شریف:

از اینجا منکشف می شود در نزد صاحب بصیرت که تکلم از عوارض موجود من حیث انه موجود است، و توقف او بر ادوات و اشاره باینکه تکلم از عوارض موجود من حیث انه موجود است.

آلات یعنی بر السنه و افواه و براهویة انفس باعتبار قصور نشأة و نقصان [۱۹۰] متکلم است. متفطن باش.

لمعه چهارم:

آنست که در لمعه اولی اشاره نمودم که گاهی قصد کرده می شود از کلام نفس حروف و کلمات، و این معنی شایع و ذایع است از لفظ کلام. و گاهی قصد کرده می شود از او تکلم بمعنی بودن شخص بحیثیتی که صادر شود از او حروف و کلمات. و گاهی قصد کرده می شود از او تکلم بمعنی متکلمیت یعنی مجرد انشاء حروف و کلمات.

بیان اینکه تکلم بچه
معنی از صفات حقیقه
و بچه معنی از صفات
اضافیه است.

مخفی نماند که کلام بمعنی اوّل در مرتبه افعال و آثار است و از جمله صفات و اوصاف متکلم نمی تواند شد. و کلام بمعنی دویم از جمله صفات حقیقه و اوصاف ذاتیه است خواه آن چیزی، که باو منشاء حروف و کلمات می شود، عین ذات متکلم باشد و یا زاید باشد بر ذات او، و تکلم باین معنی در حقیقت بقدرت و توانایی بر می گردد.

و کلام بمعنی سوم از صفات فعلیه و اوصاف اضافیه است، زیرا که بقیومیّت و ایجاد بر می گردد. پس مندفع می شود منافات در میانه آنچه که مقتضای براهین ساطعه و حجج نیره است که صفات حقیقه عین ذات اند [۱۹۱] و از جمله آنهاست تکلم، و در میانه آنچه که «ابی بصیر» روایت کرده است که صادق آل محمد، علیهم السلام، فرمود: «ان الکلام صفة محدثه لیست بازلیة کان الله عزوجل ولا متکلم.» یعنی کلام صفت محدثه است و ازلیّت ندارد، بوده است خداوند عالم و نبوده است متکلم، زیرا که مراد از کلام در کلام آن جناب کلام بمعنی سیوم است نه بمعنی دویم. متفطن باش.

بعد از تقدیم این لمعات می گویم: برهان اوّل بر این مقصد
اعلی آنست که در مباحث قدرت محقق گردید که قدرت

تقریر برهان بر
اثبات کلام

خداوند احد قدرت عامه، و قیومیّتش قیومیّت مطلقه است و از بیّنات است که ایجاد حروف و کلمات بآن معنی عام که مبین گردید، بواسطه یا بیواسطه، از جمله ممکنات است و از فرض وقوعش محالی ناشی نمی شود، و هر چیزی که چنین باشد لامحاله مشمول قدرت عامه و قیومیّت مطلقه می باشد. پس همه

کلمات وجودیه و حروف عینیه ابداعیه باشند یا کونیه، ملکیه باشند یا انسیه، بمبدأ اعلی منتهی می شوند، و در قیومیت مطلقه و فیاضیت عامه او مستغرق [۱۹۲] و مستهلک اند و بسوی این برهان اشاره فرموده است محقق طوسی، قدس سره القدوسی، در الهیات کتاب تجرید بکلام خود: «و عمومیه القدرة تدل علی ثبوت الکلام.» یعنی عمومیت و شمول قدرت خداوند عالم دلالت می کند باینکه او متکلم است.

برهان دوم بر این مقصد اعلی برهانی است که: جماعتی از
 فحول علما در اثبات این مدعی باو متمسک شده اند، و این
 است که در لسان ملت بیضای اسلام بلکه در السنه جمیع
 ارباب شرایع حقه از ادیان سابقه بحدّ ضرورت و تواتر رسیده است که خداوند یگانه
 متکلم است و ضرورت و تواتر کاشف اند از اخبار مخبر صادق و خبر صادق مطابق
 واقع بلکه عین واقع است و این حجت نیز در غایت قوّت و متانت است، و از مناقشه
 دور بالکلیه مبری و معری است زیرا که اثبات نبوّت بعنوان تکلم موقوف نیست بلکه
 ظهور معجزه بعد از ثبوت علم و قدرت و امتناع اجرای معجزه بر یدر کاذب در ثبوت
 نبوت کافی است. [۱۹۳] پنج برهان دیگر عقلی بر این مقصد اعلی در «لمعات
 الهیه^۱» مذکور است، رجوع کن و غنیمت شمار.

تقریر برهان دوم
 بر اثبات کلام
 خداوند عالم

فصل هیجدهم:

در بیان اینکه واجب الوجود بالذات متفضل محض و جواد مطلق
است و تحقیق او موقوف است بتمهید مقدمه [ای]، و او
این است که: وجود عبارت است از اعطای جوایز و صلات و افاضه خیرات و
کمالات بدون بدل و عوض بر کسی که لایق او و مستعد از برای او باشد، و مراد از
عوض اعم است از اینکه عین باشد یا ذکر حسن و یا فرح نفسانی و یا دعا و یا حصول
صفت کمالیه و یا ازاله رزیه نفسانیه.

پس هر اعطائی که در مقابل یکی از مذکورات باشد در حقیقت معامله و
معاوضه خواهد بود نه تفضل وجود، و بقید اخیر بیرون می رود اعطای عطایا و جوایز بر
غیر اهل آنها. زیرا که آن نیز از اقسام جود نمی باشد بلکه از قبیل دادن تیغ است
بدست^۱ راهزن و از بابتی آویختن دُر و جواهر است بگردن نیش زن. آنچنانکه در
حدیث وارد است: «لا تعلقوا الجواهر علی اعناق الخنازیر.» یعنی [۱۹۴] نیاویزید
جواهر علوم غامضه و لآلی معارف خفیه را بگردنهای خنازیر جهال، تا اقدام افهام
ایشان لغزش نیابد. و در اصول کافی مروی است که عیسی^۲، علیه السلام، به
بنی اسرائیل فرمودند: «لا تحد ثوا الجهال بالحكمة فتظلموها ولا تمنعوها اهلها
فتظلموهم.» یعنی مگوئید حکمت را بجهال، پس ظلم می کنید با او و منع مکنید او را
از اهلش، پس ظلم می کنید بایشان، و نعم ماقیل نظما. (شعر):

فمن منع^۳ الجهال علما اضاعه و من منع المستوجبين فقد ظلم
بعد از تمهید این مقدمه می گویم که برهان قاطع بر حقیقت و حقیقت این

۱- هر دو نسخه: دست.

۲- نسخه آستانه: عیسی علی نبینا.

۳- نسخه آستانه: مسخ.

دعوی بعد از ملاحظه لمعات سابقه و مباحث ماضیه در نهایت ظهور و انکشاف است، زیرا که محقق گردید که واجب الوجود بالذات غنی بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات و غایت همه اغراض و غایات، و مبدأ جمیع خیرات و کمالات است و در صحیفه الهیه وارد است: «والله الغنی وانتم الفقراء وان الله لغنی عن العالمین.»^۱ پس اعطای جوایز و صلوات و افاضه [۱۹] خیرات و کمالات از مبدأ اعلی، جلّ اسمہ، برہیا کل ممکنات و اراضی مواد جود محض و تفضل بحت است. پس اوست متفضل محض و جواد مطلق، چنانکہ سابقاً محقق گردید کہ اوست فیاض محض و قیوم مطلق.

فصل نوزدهم:

در بیان اینکه واجب الوجود بالذات حکیم علی الاطلاق است
و تحقیق او موقوف است بتمهید مقدمه [ای]، و او این است
که صاحب صحاح گفته است که حکمت بمعنی علم، و
حکیم بمعنی علیم و صاحب حکمت و بمعنی متقن امور است.

و در امور عامه اسفار اربعه مذکور است که گاهی گفته می شود حکمت بر
علم حسن و عمل نیکو، و او بعلم عملی خصوصیش بیشتر است از علم نظری، و
گاهی گفته می شود بر نفس علم در بسیاری از استعمالات.
و در مفاتیح الغیب مذکور است که حکیم گفته می شود بر کسی که کامل
باشد در علم و عمل.

و در مبدأ و معاد مذکور است که حکمت بر دو معنی گفته می شود یکی علم
تصوری بتحقیق ماهیات اشیا و تصدیق بآنها بیقین محض، و دیگری فعل محکم،
[۱۹۶] و او عبارت است از فعلی که جامع باشد جمیع آنچه را که محتاج می باشند
بآنها کمالات اولیه و ثانویه و فضایل جلیه و کسبیه.

و در کتاب علم الیقین مذکور است که: حکمت عبارت است از معرفت
افضل اشیا بافضل علوم. و گاهی گفته می شود حکیم به کسی که متقن و محکم
باشد صنع او و حسن و نیکو باشد فعل او.

مخفی نمازاد که از این کلمات ظاهر و منکشف می شود که حکمت عبارت
از علم تام و عمل تام است نه هر علمی و عملی، و نه هر ادراکی و صنعی، متقن
باش.

بعد از تمهید این مقدمه می گویم که واجب الوجود بالذات حکیم علی
الاطلاق است بهر دو معنی. زیرا که در مباحث علم محقق گردید که عالم است

[بیان اینکه واجب
الوجود حکیم علی
الاطلاق است]

بذات خود بنفس ذات خود، و نیز منکشف گردید که علمش بذات خود اکمل و اعلاى علوم و اتم و اقوای ادراکات است علم صرف و صرف علم تام بلکه فوق التمام است، و نیز محقق گردید که علمش بذات خود، که عین ذات اوست، عین علم باشیاست قبل از ایجاد آن اشیا بنحو اتم و اعلی و بنهج اظهر و اجلا بحیثیتی [۱۹۷] که مترتب است باو نظام اتم اشیا.

و نیز محقق گردید که علمش باشیا در مرتبه ایجاد آنها علم اشراقی حضوری است.

و نیز مذکور شد که این نحو از علم اتم و اکمل است از علم حصولی ارتسامی. و در لمعات مباحث اراده محقق گردید که نظام عالم از مبدعات و کاینات اتم نظامات و اکمل مصنوعات است بحیثیتی که اتم و اکمل از او متحقق نمی تواند شد. پس واجب الوجود بالذات حکیم علی الاطلاق است بهر دو معنی و نسبت همه علوم و حکم بعلم تام و حکمت کامله او نسبت ضعف بقوت و نسبت فقر بغنا و نسبت نقص بتمام است، متفطن باش.

تنبيه لطيف:

از اینجا متفطن می شوند اصحاب بصیرت که حکمت خداوند
عالم عین عنایت او، و عنایتش عین اراده اوست. و اراده اش
عبارت است از علم او بوجه خیر در نظام اتم اشیا بوجه رضا بنهجی که مترتب شود
باو نظام اشیا، بنهج اتقان و احکام، الحمد لله ولی الفضل والانعام.

[بیان حکمت

مبدأ اعلی]

فصل بیستم:

در اثبات عدل است از برای واجب الوجود بالذات، جلّ اسمہ، در اثبات عدل است. و بیان او [۱۹۸] موقوف است به تمهید مقدمه [ای] و او این است که عدل خلاف جور و ظلم است، و او عبارت است از وضع هر شیئی در موضع خود کما ینبغی و علی ماینبغی. و بعبارت دیگر عدل عبارت از عطا کردن است بهر صاحب حق حق را و کما ینبغی و علی ما ینبغی.

بعبارت دیگر عدل عبارت از عطا کردن است بهر قابل آنچه را بیان معنی عدل که قابل اوست باندازه حوصله و استحقاق و بنهج قابلیت و استعداد. خواه آن قابلیت و استحقاق بحسب جبلت اولی و امکان ذاتی باشد، و یا باعتبار فطرت ثانیه و امکان استعدادی نسبت بکمالات اولیه باشد، و یا نسبت بکمالات ثانویه، بنحو افاضه و ایجاد باشد و یا بنهج تهیه و اعداد. این است حق معنی عدل که در همه مراتب موجودات فی کل بحسبه نسبت بمملکت و نشأه خود، و بقیاس بافعال و آثار خود متحقق می تواند شد، متفطن باش.

و بدانکه عدل در واجب الوجود بالذات عبارت است از افاضه بیان عدل واجب الوجود بالذات فیوضات و خیرات و افاده وجودات و کمالات، اولیه باشند یا ثانویه، دنیویه باشند یا اخرویه برهیا کل ممکنات و قوایل ماهیات کما ینبغی و علی ماینبغی، یعنی باندازه حوصله و استحقاق [۱۹۹] و بنهج قابلیت و استعداد، و از تشریع شرایع حقه و سنن مرضیه و قوانین کلیه که مصالح عباد و انتظام احوال معاش و معاد با و مترتب شود، و اختلال در امور بنی نوع انسان، که اشرف مخلوقات و غایت کاینات اند، حاصل نیاید، و مشتمل باشند آن شرایع و قوانین بر تخصیص اوامر و نواذب بافعال حسنه و اعمال مرضیه که سبب وصول بدرجات علیّه و فضایل اخرویه اند و بر تعیین نواهی و زواجر بر افعال ذمیمه و اعمال قبیحه که موجب بُعد از

درگاه احدیت و سبب سقوط بدرکات جحیم اند.

و نصیب انسان از صفت مرضیه عدل در باب قوه عقلی و عقل

بیان عدل در انسان

نظری تحصیل عقاید حقه و معارف یقینیه و علوم حقیقیه

است. و تعبیر ازین معنی در نزد ارباب حکمت و معرفت به حکمت نظریه است و هرچه این قوه کاملتر و فاضلتر، و انکشاف معارف و حقایق در نزد او بیشتر و بهتر است جنبه عدالتش اقوی و اکمل و جهت عدلش اعلی و افضل است.

اما در باب قوه عملیه و عقل عملی آنست که تمیز دهد صدق را [۲۰۰] از کذب در اقوال، و نافع را از ضار در آراء، و جمیل را از قبیح در افعال. و این معنی مستمی است در علم اخلاق به حکمت خلقیه.

و در باب شهوت و غضب آنست که مقصور گرداند انبساط و انقباض آنها را بآنچه که مقتضای شریعت حقه و مستشار عقل و حکمت است باین معنی که هر جائی که حکم عقل و شرع قبض و حبس آنهاست قبض نماید، و هرجائی که مقتضای آنها انبساط و استنشاط آن دو قوه است بسط کند و نشاط نماید، و تبیین از این معنی در باب شهوت بعفت و در باب غضب بشجاعت است و مقابل مذکورات جور و ظلم است، اما مقابل حکمت مذکوره در طرف افراط پس جر بزه و مکر و حيله و غوایت و شیطنت و غیر آنها است، و در جانب تفریط بلاهت و حماقت و غبادت و بلادت و تحیر و انخداع است. و مقابل عفت در طرف افراط شره و حرص و اسراف و حب دنیا و مانند آنهاست، و در جانب تفریط خمود و انکسار و کسالت و حسادت و مانند آنهاست، و در جانب تفریط خمود و انکسار و کسالت و حسادت و مانند آنهاست.

و مقابل شجاعت در طرف افراط تهور و کبر و عجب و مانند آنهاست و در جانب تفریط جبن و مهانت و عدم غیرت و ضعف حمیت و امثال آنهاست [۲۰۱] و در اعضا و مشاعر و قوی استعمال آنهاست در آنچه که از برای او آفریده شده اند، و بنهجی که مقتضای شرع مبین و مستشار عقل متین است و در باب اوامر و نواهد و زواجر و نواهی و سایر احکام شرعیه انقیاد بر مفاد و امثال بر مقتضای آنهاست. و در باب نیال و اولاد و خدم و حشم و در سیاست رعایا و اهل بلدان رعایت قوانین شریعت حقه و ملاحظه قواعد ملت حنفیه است.

تنبيه کلامی:

از اینجا ظاهر می شود در نزد ارباب بصیرت که بنابر تمکین
اراده جزافیه و تجویز ترجیح بلامرجح و انکار تحسین و تقبیح
عقلی چنانکه آرای فاسده طایفه اشعریه است عدلی متحقق
بلکه متصور نمی تواند شد.

اشاره باینکه بر تمکین
اراده جزافیه عدل
متصور نمی باشد.

زیرا که بنابر این لیاقت و استحقاق و قابلیت و استعداد را صورتی نخواهد بود و
مدخلیتی در کمیت و کیفیت عطایا و صلوات و کمالات و خیرات نخواهند داشت.
پس این جماعت اگر بزبان بعدل قایل باشند بجنان منکر آن اند.
لذا امامیه و معتزله و حکما که این آرای کاسده و اهوای فاسده را باطل و
عاطل می دانند بعدلیه موسوم و موصوف اند و مفسد بسیار و معایب [۲۰۲] بیشمار
براین آرای باطله مترتب است. بشمه ای از آنها در «لمعات الهیه» در مباحث اراده اشاره
نموده ام.

بعد از تمهید این مقدمه می گویم که برهان بر حقیقت و حقیقت این مقصد
اعلی بعد از ملاحظه مباحث سابقه و خصوصاً لمعات مباحث اراده در نهایت ظهور و
انکشاف است زیرا که برهان محکم البیان و حجت شدید
الارکان اقامه نمودم بر اینکه نظام کلیه عالم از مبدعات
و کاینات و سفلیات و علویات در غایت اتقان و احکام است
بحیثیتی که نظامی در تمامیت و کمالیت اتم و اکمل از او متحقق نمی تواند شد.

اشاره برهان اینجند
خداوند، جلّ و علا،
عادل است.

و اشاره نمودم که بهمین بیان و برهان و بیراهین دیگر که در کتب الهی
مذکور اند محقق می شود که نظام هر نوعی از انواع عالم بلکه نظام هر شخصی از
اشخاص انواع او اتم و اکمل از او متحقق نمی تواند شد. پس عطایا و صلوات خیرات
و کمالات و جوایز و مواید فیوضات و وجودات از مبدأ اعلی، جلّ اسم، بهر چیزی
باندازه استحقاق و بهنج قابلیت و استعداد بحسب علم تام [۲۰۳] بر وجه خیر در
نظام اتم اشیا فایض و واصل و ساری و جاری است بهر کس هر چه لایق بود، دادند.
پس آنچه که از ماهیات و اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات مشرف بتشریف
فیوضات الهیه و مزین بزینت لآلی خیرات وجودیه نشده اند، و یا نخواهند شد، و یا
بتشریف اکمل و اتم از آنچه که دارند مشرف نشده اند از جهت قصور قوایل و نقصان

ماهیاتست، نه از جهت مفیض خیرات و مفید کمالات. و نعم ما قال العارف الشیرازی. (شع):

هر چه هست از قامت ناسازبی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

و بهمه این مقاصد و مطالب اشاره فرموده است خداوند، جلّ و علا، بکلام

معجز نظام خود: «و ما ربک بظلام للعبید»^۱ متفطن باش.

خاتمه:

بدانکه همچنانکه ذات اقدس مبدء اعلى، جلّ شأنه، از ادراک عقول و

اوهام بیرون و حق معرفت کنه ذاتش بر عقول قدسیه و نفوس شریفه چه جای از عقول ضعیفه و نفوس سقیمه مستحیل و ممتنع است چنانکه در مسئله امتناع اکتناه ذات اقدس [۲۰۴] بیست تمام گذشت. معرفت و شناختن کنه صفات ذاتیه و اوصاف

حقیقیه و صفات فعلیه و اوصاف اضافیه اش نیز کمابینگی و بیان اینکه صفات حقیقیه علی مابینگی از حیطه ادراک عقول و اذهان بیرون، و از اذهان و صفات اضافیه مدرک نمی تواند شد بیرون، و از احاطه اوهام و افهام افزون است. (شعر)

نه ادراک بر کنه ذاتش رسد نه فکرت بغور صفاتش رسد
نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم
پس غایت معرفت و نهایت فکرت اعتراف بعجز و ناتوانی است از معرفت
مبدأ موجودات و اوصاف ذاتیه و صفات فعلیه او، و از معرفت کیفیت ایجاد او
مبدعات و کاینات و سفلیات و علویات را. (نظم):

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد بدست است دام را
بیانش آنست که صفات حقیقیه عین ذات اند و منکشف گردید که اکتناه
ذات از ممتنعات است، و نیز محقق گردید که همه صفات فعلیه و اوصاف اضافیه
بقیومیت مطلقه برمی گردند، و او مرتبه احاطه بر همه موجودات و درجه رحمت واسعه
بر همه اشیاء است. [۲۰۵]

و در مباحث سابقه مبین گردید که اکتناه حقیقت شئی در صورتی متحقق می شود که احاطه تامه از مدرک نسبت یابو حاصل آید. پس چگونه متصور می شود اکتناه حقیقت قیومیّت مطلقه که محیط بر همه مادون است مگر از برای خود و از برای مافوق خود که نور الانوار و سرالاسرار و فوق التمام است، متفطن باش.

کلمه عرفانی:

بدانکه با وجود این معنی از برای معرفت اقسام توحید مراتب مختلفه و درجات متفاوته است بحیثیتی که نسبت هر مرتبه [ای] بمرتبه دیگر، که در فوق اوست، نسبت نقص بتمام و نسبت ضعف بقوّت، بلکه نسبت قطره بدریاست. زیرا که علم و عرفان و ایمان و ایقان بحقایق وجودیه و لمعات اشراقیه برمی گردند و مراتب وجودات و درجات لمعات متفاوت اند بشدت و ضعف، و مختلف اند بتمام و نقص.

پس شدت و ضعف مراتب علم و ایقان و کمال و نقصان درجات ایمان و عرفان بحسب شدت و ضعف مراتب وجودات و فیوضات است و منشاء این تفاوت و اختلاف قصور و تمامیت استحقاق و استعداد [۲۰۶] قوایل و مواد است، و تفاوت استعدادات مواد و اختلاف استحقاق قوایل گاهی بحسب جبلت و فطرت اولی است و گاهی باعتبار فطرت ثانیه. و تجاوز از حدود شریعت حقه و ترک مجاهدات نفسانیه و اعراض از استعمال قوای فکریه و مدارک عقلیه و قوانین علمیه و قصر همت بلذات جسمانیه و اشواق و همانیه است، و الا مکرر مذکور شد که نسبت واجب الوجود بالذات بهمه اشیاء مساوی است و اخبار و آثار از مشکوٰۃ نبوّت و ولایت در باب تفاوت و اختلاف مراتب ایمان و عرفان غیر محصور و در کتاب اصول کافی جمع غفیر از آنها مذکور است.

لذا نصب بعضی از مراتب ایمان و عرفان مجرد اقرار بلسان و تصدیق بجنان است که از تقلید آبا و امهات و یا از اتباع علما و اکیاس حاصل می شود با تفاوت مراتب و درجات ایشان.

و نصیب جمعی علم الیقین است که از حجج نیره ساطعه و براهین عقلیه قاطعه مستفاد می شود با تفاوت مراتب و درجات

بیان اینکه معرفت اقسام توحید مراتب مختلف دارد.

بیان اینکه تفاوت مراتب ایمان و عرفان باعتبار تفاوت مراتب وجود است.

بیان اینکه مراتب ایمان در عرفان چهار است.

بیان مرتبه ایمان عوام

بیان علم الیقین

ایشان. زیرا که انکشاف نتیجه بحسب انکشاف مقدمات برهان است و مراتب انکشاف [۲۰۷] مقدمات در ظهور و جلا بحسب انظار و اشخاص و باعتبار احوال و اوقات اختلاف می پذیرد.

و نصیب جماعتی عین الیقین است یعنی کشف عالم غیب و
ملکوت است که حاصل می شود بعد از تهذیب ظاهر بالتزام و

امثال احکام شریعت حقه و تطهیر باطن بمجاهدات شاقه نفسانیه از ملکات رزیه و اخلاق ذمیمه، و تخلُّق او باخلاق کریمه و ملکات حمیده و اعراض تام از زخارف دنیویه و لذات حسیّه و توجه تام بسوی انوار قدسیه و لمعات عقلیه. پس ظاهر می شود از برای او لوازم اضواء ملکوت، و منفتح می گردد از برای او ابواب انوار جبروت. و این مقام از برای بعضی از سلاک طریق عرفان و ایقان بنحو ثبات و تمکن و از برای دیگری مثل طرفه عین و کالبرق الخاطف است.

و نصیب جمعی حق الیقین یعنی کشف عالم جبروت و مشاهده مفارقات عقلیه و ذوات کریمه قدسیه است و این مرتبه [۲۰۸] از یقین اعلا [ی] مراتب عرفان و قصوی درجات ایمان است در بعضی بعنوان تمکن و ثبات، و در بعضی مثل طرفه العین و کالبرق الخاطف است و تعبیر از او در لسان نبوت و ولایت گاهی بکمال اخلاص است و گاهی بکمال قرب، و گاهی به «موتوا قبل ان تموتوا» است، و گاهی بمقام: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا.» چنانکه از خاتم اولیا، علیه التحية والثناء، وارد است، و گاهی بعبارت دیگر. متفطن باش، و بدانکه از برای سلاک مسالک ایقان و عرفان در این مقام اعلی نظری بجز مشاهده جمال و جلال لایزال، و التفاتی سوای التفات بعظمت و کبریای ذوالجلال نمی باشد. و سایر موجودات حتی هویات و انیات خود نیز منظور و ملحوظ نمی باشند مگر باعتبار اینکه لمعات و انوار و فیوضات و اضواء و افعال و آثاراند از برای او، و محبوب نمی باشند مگر بحسب او، و مبغوض نمی باشند مگر بیغض او. و نعم ما قیل: [شعر]

و ما حب الدیار شغفن قلبی ولیکن [۲۰۹] حب من سکن الدیار
متفطن باش و تتبع کن احوال خاتم اولیا، علیه آلاف التحية والثناء، را که در کتب سیر و اخبار مسطور است که چگونه در حال اشتغال بنماز پیکان را از پای مبارکش کشیدند و مطلع نگردید، و چگونه در وقت مناجات با پروردگار خود غش می نمودند. و بخیالت می رسد که غش متعارف و تغییر جسمانی بود، حاشا و کلا، بلکه محو

جمال ازلی می شدند و از عالم و عالمیان چشم می پوشیدند، و پای بر کون و مکان بلکه بر فرق فرقدان می زدند. و مثال این معنی در حسیات حال شیفتگان جمال یوسف مصری است که محو جمال او شدند و خود را فراموش نمودند و بعوض ترنج، دستهای خود را بریدند. چنانکه خداوند، جلّ و علا، خبر داده است ازین قصه بکلام خود: «فلما رائیة اکبر و قطعن ایدیهن و قلن حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم.»^۱

الحمد لله والمنتہ که خاتمه این کتاب مسمی به منتخب الخاقان که حسب احکم [۲۱۰] جهان مطاع قبله عالم شاهنشاه اعظم، مالک رقاب امم، ملک ملوک العرب و العجم، خاقان معظم، و قآن مکرم، ملجأ خواقین عظام و ملاذ سلاطین ذوی الاحتشام سلطان صاحبقران و پادشاه سلیمان نشان حامی دین مبین و مروج ملت بیضای سیّد مرسلین و مؤید طریقه حنیفه خاتم وصیین المجاهد فی سبیل الله السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان فتحعلی شاه قاجار، خلد الله ملکه و سلطانه و جعل فوق فرق الفرقین سریر ملکه و مکانه، تحریر و تألیف یافت، خاتمه مراتب ایمان و عرفان و علاوه بر این بکلام خداوند عالمیان مختتم گردید، و از حسن اتفاقات آنکه تاریخ این کتاب با غایتی از غایات او سراز گریبان وحدت درآوردند، زیرا که تاریخ اتمام «تحف خاقان» آمد. (نظم):

این نامه نه حقه درو مرجان است

اندر تن [۲۱۱] اهل فضل و دانش اجانست

از طبع سلیم چون بپایان آمد

تاریخش گفتم تحف خاقانست

و در روز پنجشنبه دویم شهر جمادی الاولی از سنه هزار و دو یست و چهل در سال سی ام از جلوس آن سلطان صاحب قران با تمام رسید^۲ [۲۱۲]

۱- یوسف/ ۳۱

۲- در پایان نسخه آستانه آمده: «الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد وآله اجمعین در ششم شهر جمادی الثانی از مسوده نقل شد. سنه ۱۲۴۰.» پایان نسخه ملی: «و در روز پنجشنبه ۲ جمادی الاولی ۱۲۴۰ در سال فرخنده فال سی ام از جلوس آن سلطان صاحب قران بپایان رسید.»

فهرستها

- ۱- فهرست آیات قرآن.
- ۲- فهرست احادیث، اخبار و اقوال.
- ۳- فهرست عام (نام کسان، فرق و مصطلحات)

فهرست آیات قرآن

| آیه | شماره آیه | سوره | صفحه |
|--|------------|-------------|--------|
| الا الى الله تصير الامور..... | آیه ۵۳ / | شوری | ۸۰ |
| الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير..... | آیه ۱۴ / | الملک | ۱۰۵ |
| الله نور السموات والارض يري دون | | | |
| ان يطفئوا نور الله بافواههم ويابى | | | |
| الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون..... | آیه ۳۱ / | توبه | ۵۱ |
| اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد. | آیه ۵۳ / | فصلت | ۴۳ |
| سنريهم آياتنا فى الافاق وفى | | | |
| انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق. | آیه ۵۳ / | فصلت | ۴۳ |
| فلما رائة اكبرنه وقطعن | | | |
| ايديهن وقلن حاش الله | | | |
| ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم..... | آیه ۳۱ / | يوسف | ۱۴۳ |
| قل كل يعمل على شاكلته..... | آیه ۸۴ / | بنی اسرائیل | ۵۹ |
| قل هو الله احد، الله الصمد..... | آیه ۲، ۱ / | اخلاص | ۶۷ |
| كل شئ هالك الا وجهه..... | آیه ۸۸ / | سوره قصص | ۸۳، ۳۲ |
| نسوالله فانسيهم انفسهم. | آیه ۱۹ / | حشر | ۱۲۹ |
| والله الغنى وانتم الفقرا | | | |
| وان الله لغنى عن العالمين..... | آیه ۴۷ / | محمد | ۱۳۴ |
| وان من شئ الا يسبح | | | |
| بحمد ولكن لا تفقهون تسبيحهم..... | آیه ۴۶ / | اسرى | ۸۷ |

- ولا يحيطون به علما..... آيه ١١٠ / طه ٦٢
- وما ربك بظلام للعبيد..... آيه ٤٦ / فصلت ١٤٠، ١١٨
- وما رميت اذ رميت ولكن
- الله رمى..... آيه ١٧ / انفال ٨٠
- ومن لم يجعل الله نورا
- فما له من نور..... آيه ٤٠ / نور ١١٨
- وهو بكل شيء محيط..... آيه ٣ / سورة حديد ٧٣، ٢٢
- هو الاوّل والاخر و
- هو الظاهر والباطن..... آيه ٣ / سورة حديد. ٢٢

فهرست احاديث، اخبار واقوال

| | |
|---|--------|
| اطف السراج فقد طلع الصباح | ١٠١ |
| ان الكلام صفة محدثه ليست بازليه كان الله عز وجل ولا متكلم | ١٣١ |
| ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن الى سبعة ابطن | ١٣٠ |
| تعرفت الى في كل شئ حتى رايتك ظاهراً في كل شئ | ٤٢ |
| خلق الله الاشياء بالمشيته و خلق المشية بنفسها | ٩٤ |
| خير الامور اوسطها | ٨٤ |
| سبوح قدوس رب الملائكة والروح | ٩٢ |
| الشيئ ما لم يجب لم يوجد | ٣٥ |
| الفقر سواد الوجه في الدارين | ٣٤ |
| الفقر كاد ان يكون كفرا | ٣٤ |
| كل شئ منها بشئ محيط والمحيط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد | ٧٣ |
| كلما ميّزتموه باوهمكم في ادق معاينه فهو مخلوق لكم مردود اليكم | ٦١ |
| لا تحدثوا الجهال بالحكمة فتظلموا ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم | ١٣٣ |
| لا تعلقوا الجواهر على اعناق الخنازير | ١٣٣ |
| لا جبر ولا تفويض بل امرين الامرين | ٨٠ |
| لو كشف الغطا ما ازددت يقينا | ١٤٢ |
| ما عرفناك حق معرفتك | ٦٢، ٤٢ |
| ما كان فدره بان بها من الاشيا وبانت الاشياء منه | ٦٧ |
| الماهية ما به الشئ هو هو | ٤٩ |
| الماهية ما يقال في جواب ما هو | ٤٩ |

- من عرفكم فقد عرف الله..... ٦٠
- من عرف نفسه فقد عرف ربه..... ٦١، ٦٠
- من مات فقد قامت قيامة..... ٩٤
- موتوا قبل ان تموتوا..... ١٤٢
- وعمومية القدرة تدل على ثبوت الكلام..... ٨٢
- والنفساني غير معقول..... ١١٤
- وينتظم منها الكلام..... ١١٤
- يا نوري يا منور النور يا نور كل نور..... ٥٢
- يا هويا من هويا من ليس هو الا هويا من لا يعلم أين هو الا هو..... ٨٣

فهرست عام (نام کسان، کتب، فرق و مصطلحات)

| | | | |
|------------------------------|-------------|---------------------------------|------------------|
| آثار خارجیه: | ۸۳ | ادراک: | ۹۹،۹۸،۵۸ |
| ابداعات: | ۱۰۸،۹۸،۵۶ | نیز رک: علم | |
| ابعاد: | ۱۲۳،۶۰،۴۰ | اراده: | ۱۱۹،۱۰۶ |
| ابن سینا (= رئیس المحققین): | ۱۱۲،۱۰۶،۶۶ | اراده اجمالی: | ۱۱۲،۱۱۱،۱۱۰ |
| ابونصر فارابی (= معلم ثانی): | ۵۱ | اراده تامه: | ۱۱۰ |
| ابی بصیر: | ۱۳۱ | اراده تفصیلی: | ۱۱۲ |
| ابی عبدالله الحسین: | ۴۲ | اراده غیر تامه: | ۱۱۰،۱۰۹ |
| اتحاد: | ۸۵،۸۳،۸۱ | ارباب اعتزال: | ۱۲۹ |
| اتصال امتدادی: | ۱۰۷،۹۲ | نیز رک: معتزله | |
| اثنیت: | ۷۶،۲۸ | ارواح قدسیه: | ۶۸ |
| اجتماع متقابلات: | ۴۲،۲۸ | ازلیت حقه: | ۳۴ |
| اجزاء مقداریه: | ۶۵ | اسفار اربعه: | ۱۳۵،۷۴،۵۶ |
| اجناس: | ۸۱،۶۵،۵۶،۴۶ | اشباح مثالیه: | ۶۸ |
| احدیت: | ۹۲،۶۳ | اشتراک لفظی: | ۸۴،۴۶ |
| احدیت صرفه: | ۹۲،۶۳ | اشتراک معنوی: | ۸۱،۴۵ |
| احساس: | ۹۶،۷۱ | اشعریه (طایفه اشعریه + اشاعره): | ۱۲۸،۱۱۳،۸۹،۴۶،۳۸ |
| احکام واقعیه: | ۱۲۱،۱۰۶ | اصالت ماهیت: | ۵۱ |
| اخلاط اربعه: | ۶۵ | اصالت وجود: | ۸۳،۴۹ |

| | | | |
|-------------------|------------|------------------|--------------|
| اصناف: | ۱۱۲،۸۰ | انواع: | ۸۱،۴۶ |
| اصول کافی: | ۱۴۱،۱۳۳،۹۴ | انواع جوهریه: | ۵۷ |
| اضواء حقیقه: | ۵۱،۴۸ | انواع عرضیه: | ۶۷،۵۷،۵۶ |
| افراد اعتباریه: | ۴۹،۴۸ | انیت: | ۸۶،۷۳،۶۷ |
| افراد حقیقه: | ۴۸،۴۷ | انیت خارجیہ: | ۷۸ |
| افراد متعدده: | ۴۶ | اوصاف تقدسیہ: | ۹۲ |
| اعتباریات: | ۹۷،۷۸،۵۵ | اوصاف تنزیہیہ: | ۹۱ |
| اعتباریت وجود: | ۵۱ | اوصاف حقیقه: | ۷۱ |
| اعلام: | ۷۷ | اوصاف ذاتیہ: | ۱۳۱ |
| آلہیت: | ۱۱۲،۸۱ | اوصاف کمالیہ: | ۹۲،۸۹ |
| اماتہ: | ۹۴ | اولویت ذاتیہ: | ۳۳،۳۲ |
| امامیہ: | ۱۳۹،۱۲۹ | ایجاب: | ۷۹ |
| امتناع: | ۲۷ | ایجاد: | ۱۰۴،۹۴،۸۸،۷۹ |
| امتناع سابق: | ۳۵ | ایجادات: | ۹۴ |
| امتناع غیری: | ۳۰،۲۹ | بدیہیات: | ۷۷،۳۳ |
| امتناع لاحق: | ۳۵،۳۰ | بساطت: | ۹۱،۵۴ |
| امکان: | ۳۰،۲۷ | بساطت حقہ: | ۹۲،۶۵،۶۳،۵۴ |
| امکان باحدوث: | ۱۰۸،۳۳ | | |
| امکان بشرط حدوث: | ۱۰۸،۳۳ | بسیط: | ۶۵ |
| امور خارجیہ: | ۱۱۵ | بقا: | ۱۰۵ |
| امور وجودیہ: | ۱۱۵ | | |
| انتزاعیات: | ۹۷،۷۷،۵۵ | بنی اسرائیل: | ۱۳۳ |
| انتزاعیت وجود: | ۹۷ | تأثیر: | ۱۱۹،۱۰۶،۹۶ |
| انوار حسیہ عرضیہ: | ۵۱ | تجدد: | ۱۱۸ |
| انوار عرضیہ: | ۵۱ | تجرد: | ۱۲۶ |
| انوار قدسیہ: | ۵۱ | تجرید (حواشی -): | ۱۲۸،۱۲۷،۶۴ |
| انوار محضہ: | ۵۱ | تجوهر: | ۳۱ |
| انوار وجودیہ: | ۳۱ | تسلسل: | ۵۱،۳۹،۳۴ |

| | | | |
|--------------|-------------------|------------|--------------------|
| ٧٨،٧٧ | جعل بسيطي : | ٣٩ | تسلسل دؤرى : |
| ١٤٣،١٤٢ | جمال : | ٣٩ | تسلسل متعارف : |
| ٨٦،٨١ | جنسيت :: | ٨٢،٥٦،٥٥ | تشخص : |
| ١٣٤،١٣٢،٦٣ | جواد : | ٨٢ | تشخص زايد : |
| ٣٣ | حادث : | ٨٣ | تشخصات : |
| ٧٢ | حادثات : | ٨٤ | تشكيك خاصى : |
| ٩٧ | حالت عدميه : | ٨٤ | تشكيك عامى : |
| ٩٧ | حالت وجوديه : | ٩٧ | تعقل : |
| ٨٥،٦٨ | حد : | ٥٥،٣٧ | تعين : |
| ٨٥،٦٨ | حدود : | ٦٦ | تقدم : |
| ١٢٩،٨٢،٨١،٣٣ | حدوث : | ٦٦ | تقدم بالطبع : |
| ١٠٨،٣٤ | حدوث ذاتى :: | ٦٦ | تقدم بالماهية : |
| ١٠٨ | حدوث زمانى : | ١١٧ | تقوم : |
| ٩٧،٩٦ | حصول : | ١٢٨،١٢٧،٧٣ | تكلم : |
| ٩٦ | حصول قيامى : | ٧١،٧٠ | توحيد : |
| ٩٥،٧١ | حضور (=علم) : | ٧٩ | توهم : |
| ٧٩ | حقايق استقلاليه : | ٣٢ | ثابتات ازليّه : |
| ٨٢،٧٩ | حقايق تعلقيه : | ١٢١ | ثبات : |
| ٧٧،٥٠ | حقايق عينيه : | ١٣٠ | جابر بن عبد الله : |
| ٩٦،٨٢ | حقايق متشخصه : | ١٠١،٦٠ | جاعل : |
| ٧٦ | حقايق واجبيه : | | جاعل بالاستقلال : |
| ٦١،٤٩ | حقايق وجوديه : | ١٠٠،٧٨،٧٧ | جاعل بالذات : |
| ٤٩ | حقيقت : | ٨٣ | جاعليّت : |
| ٨٧ | حقيقت تعلقيه : | ٩٤ | جباريت : |
| ٥٦ | حقيقت جنسيه : | ٦٥،٤١ | جزء : |
| ٥٩ | حقيقت عينيه : | ٥٥،٥١،٥٠ | جزئى حقيقى : |
| ٥٦ | حقيقت فصليه : | ١٢٥،٥٥،٥٠ | جزئيت : |
| ٥٦ | حقيقت نوعيه : | ٦٨ | جسمانيات : |

| | | | |
|-----------------|-----------------------------|-------------|-----------------------------------|
| ۹۲ | سبوحیّت: | ۱۴۲ | حق الیقین: |
| ۱۳۹، ۱۱۷، ۱۱۴ | سفلیات: | ۱۳۵ | حکمت: |
| ۸۶، ۶۶ | سهرودی (= صاحب اشراق): | ۱۳۸ | حکمت خلقیه: |
| ۱۲۵، ۸۱ | شخصیت: | ۱۳۸ | حکمت نظریه: |
| ۵۱، ۵۰ | شخصی خارجی: | ۶۸ | حلول: |
| ۱۱۴ | شر: | ۱۲۷ | حلی (علامه -): |
| ۷۴ | شرح هدایه: | ۱۲۹ | حنابله: |
| ۱۱۴ | شرور: | ۱۲۱، ۷۱ | حیات: |
| ۶۶ | شفا (کتاب -): | ۱۲۴ | حیات ذاتی: |
| ۱۱۱ | شوق: | ۸۲، ۷۹ | حیثیات ارتباطیه: |
| ۵۴ | شیخین: | ۷۷ | حیثیات باطله: |
| ۸۱، ۳۲ | شئیت: | ۳۱ | حیثیات تعلیلیه: |
| | صدر المتالهین (صدر الهیین): | ۳۱، ۲۹ | حیثیات زایده: |
| ۱۰۲، ۷۴، ۵۶، ۵۰ | ملا صدرا شیرازی: | ۲۷ | حیوانیّت: |
| ۹۴، ۸۷، ۷۱ | صفات اضافیه: | | خاتم انبیا (خاتم اوصیا + محمد ص): |
| ۸۷، ۳۲ | صفات ثبوتیه: | ۶۰، ۵۰، ۴۹ | خارجیّت: |
| ۹۴، ۹۱، ۷۱ | صفات جلالیه: | ۱۱۴ | خیر حقیقی: |
| ۱۲۹، ۸۸، ۸۵، ۷۱ | صفات حقیقیه: | ۱۱۴ | خیر وهمی: |
| ۱۴۰، ۸۷ | صفات ذاتیه: | ۴۲ | دعای عرفه: |
| ۹۱، ۸۷ | صفات سلبیه: | ۵۱، ۳۸، ۳۴ | دور: |
| ۶۷ | صفات عینیه: | ۸۱ | ذاتیّت: |
| ۹۴، ۷۱ | صفات فعل: | ۹۵ | ذوات جوهریه: |
| ۱۳۱، ۹۳، ۸۷، ۷۱ | صفات فعلیه: | ۱۱۰، ۸۰، ۵۲ | ذوات قدسیه: |
| ۹۲، ۸۹، ۸۳ | صفات کمالیه: | ۸۸، ۸۷ | ذوات مجردّه: |
| ۳۷، ۳۶ | صورت: | ۵۰، ۳۱ | ذهنیت: |
| ۹۷ | صورت حاصله (= علم): | ۹۴ | رازقیت: |
| ۹۷، ۳۶ | صورت خاصه: | ۱۱۸، ۴۲ | ربوبیّت: |
| ۵۸ | صورت علمیه: | ۹۴، ۹۳ | رحمت واسعه: |

| | | | |
|-----------------|------------------------------|----------------|---------------------|
| ۶۸،۶۵ | عقول مجرّده: | ۵۸ | صورت عینیه: |
| ۳۶،۳۳،۳۰ | علّت: | ۳۷ | صور: |
| ۱۰۴،۳۸،۳۷،۳۵،۳۳ | علّت تامه: | ۵۸ | صور جوهریه ملکوتیه: |
| | علّت خارجه: | ۶۸ | صور خیالیه: |
| | | ۸۸،۵۸ | صور عقلیه: |
| ۸۲،۳۷،۳۶ | علّت صوریه: | ۹۶ | صور علمیه ارتسامیه: |
| ۳۷ | علّت غایی: | ۹۶،۵۸ | صور کونیه: |
| ۳۷ | علّت فاعلی: | ۹۷ | ظهور (=علم): |
| ۱۰۸،۷۸،۳۴،۳۲ | علّت فیاضه: | ۸۸ | عاقلیّت: |
| ۸۳،۳۷،۳۶ | علّت مادیه: | ۱۴۲ | عالم جبروت: |
| ۱۰۸،۳۵ | علّت مبقیه: | ۱۴۲ | عالم غیب: |
| ۷۴ | علّیت مستقله: | ۱۴۲ | عالم ناسوت: |
| ۷۶،۳۳ | علّت مطلقه: | ۹۷،۸۲ | عالمیّت: |
| ۱۰۴،۷۶،۵۹،۵۸،۳۵ | علّت مفیضه: | ۱۳۷،۷۱ | عدل: |
| ۱۰۴ | علّت مقتضیه: | ۱۳۹ | عدلیه: |
| ۳۶ | علّت مهیّت: | ۴۸،۴۵،۳۱،۲۹،۲۸ | عدم: |
| ۳۷ | علّت ناقصه: | ۴۵ | عدمات: |
| ۳۷ | علّت وجود: | ۹۵،۹۳،۳۷ | عرض: |
| | علم: | ۹۵،۹۴ | عرضی: |
| ۹۵،۷۱،۵۸،۳۳ | (نیز رک: ادراک، حضور، ظهور.) | ۱۱۶،۸۱ | عرضیّت: |
| | | ۸۱ | عروض: |
| ۵۹ | علم بکنه: | ۹۵،۷۱،۵۸ | عقل: |
| ۵۹ | علم بوجه: | ۹۳ | عقل اوّل: |
| ۱۳۵ | علم تصویری: | ۱۳۸،۹۳ | عقل عملی: |
| | | ۹۳ | عقل کلّ: |
| ۶۰،۵۹،۵۸ | علم حصولی ارتسامی: | ۱۴۰ | عقول: |
| ۱۱۲،۶۰،۵۹،۵۸ | علم حضوری اشراقی: | ۱۴۰،۷۲ | عقول قدسیه: |
| ۲۸ | علم میزان: | ۱۴۱،۱۴۰ | عقول کامله: |

| | | | |
|-----------------|------------------|-----------------|--------------------|
| ٩٣،٧٦،٧١ | فياضيت عامه: | ١٤٢ | علم اليقين: |
| ١٠١ | قابليات: | ١٣٩،١١٩،١١٦ | عنويات: |
| ١٠٦،٩٥،٨١،٧١ | قادر: | ١٠١،٨٢،٨١،٤٠،٣٩ | علّيت: |
| ٨١ | قادريت: | ٩٣ | عنصر اول: |
| ١٢٨،٨٩ | قدماى ثمانيه: | ١٣٣ | عيسى (ع): |
| ٨٢،٣٣ | قدم: | ٨١،٦٧،٦٠،٤٩،٤٥ | عينيت: |
| ٣٤ | قدم مطلق: | ٥٣،٤٩،٤٨،٤٥ | عينيت وجود: |
| ٣٣ | قديم: | | نيزرك: اصالت وجود: |
| ٩٣ | قلم اعلى: | ١٤٢ | عين اليقين: |
| ٦٣،٥٣ | قوة: | ١١٧،٣٧ | فاعل: |
| ١٣٨،٩٦ | قوة عمليه: | ٣٧ | فاعل بالحقيقه: |
| ٨١ | قهاريت: | ١١٧ | فاعل خيرات: |
| ٨٦،٥٣ | قيام: | ١١٤ | فاعل شرور: |
| ١١٧،٧١ | قيوميت: | ٩٦ | فاعل مختار: |
| ١٣١،٩٤،٩٣،٧٦،٧١ | قيوميت مطلقه: | ١١٧ | فاعل موجب: |
| ١٣٩،٧٨،٧٢ | كاينات: | ١٤٣،٢٢ | فتحلى شاه قاجار: |
| | | ٦٥،٦٤،٥٦ | فصل: |
| ٨١،٩٦ | كتاب تعليقات: | ٨١ | فصليت: |
| ٥٠ | كثرت: | ٦٥،٥٦ | فصول: |
| ١٢٩،٨٩ | كراميه (طايفه—): | ١٣٠ | فضيل بن يسار: |
| ١٠٥،٦٦،٦٥،٥٤،٤١ | كل: | ١٣٤ | فعل: |
| ١٢٧،٩٦ | كلام: | ١٣٥ | فعل محكم: |
| ١٢٧،٩٧،٩٦ | كلام لفظى: | ٣٢ | فعليات: |
| ١٢٧،٩٧،٩٦ | كلام مفرد: | ٧٦،٦٣،٦٠،٣٦،٣١ | فعليت: |
| ١٢٨،١٢٧ | كلام مؤلف: | ٣٤ | فعليت محضه: |
| ١٢٨،١٢٧ | كلام نفسى: | ١١٢،٩٣،٦٠،٥٩ | فيض: |
| ٨٢،٨١،٥٥،٥٠ | كليت: | ١١٢،٥٩ | فياض: |
| ٩٦ | كم: | ١١٧،١٠٢،١٠١،٧١ | فياضيت: |

| | | | |
|-----------------|-------------------------|-----------------|---------------------------------|
| ٦٨ | محل: | ٩٢،٨١،٣٢ | كون: |
| ١٣٠،٩٤ | محمد باقر (امام-): | ٩٦ | كيف: |
| ٨٥،٢٧ | محمول: | ٣٤،٣٣،٣٢،٢٩ | لمعات آلهيه: |
| ٨٥ | محموليَّت: | ٩٠،٤٦،٤١،٣٩ | لوح ادني: |
| ١٢٢،١٠٧ | مختار: | ١١٢،٩٧ | لوح اقصي: |
| ٩٩،٦٠،٥٩،٥٨ | مدرک: | ٩٧ | ليسيات بحتہ: |
| ٩٩ | ملاكيَّت: | ١١٤،٩٧،٧٧ | مابالذات: |
| ٦٤،٦٣ | مرگب: | ١٤٢،٨٨،٣٤ | مابالعرض: |
| ٦٤،٦٣ | مرگب اعتباري: | ٨٨،٣٤ | مادّه: |
| ٦٤،٦٣ | مركب حقيقي: | ٦٨،٣٧،٣٦ | ماديّات: |
| ٦٤،٦٣ | مركب حقيقي عقلي: | ٦٨ | ماهيات امكانيّه: |
| ٦٤،٦٣ | مركب خارجي: | ٧٨ | ماهيَّت: |
| ٦٤،٦٣ | مركب عقلي: | ٥١،٤٩ | ماهيَّت نوعيه: |
| ٧٧،٣٣ | مسلمات: | ٥١ | مبداء اشيا: |
| ٨١ | مشاركت: | ٥٦،٥٢ | مبدأ و معاد (كتاب-): |
| ٥٠ | مشاعر (كتاب-): | ١٣٥،٧٤ | مبدئيّت: |
| ١١٩،١٠٤،٩٤،٩٣ | مشيت: | ١٠٦،٨٨ | مبدعات: |
| ٤٩ | مصادقات اضافيه: | ١١٦،٩٤،٨٧،٧٨،٧٢ | متشخصيت: |
| ٧٧،٥١،٤٩ | مصادقات خارجيه: | ٧٨ | متكلم: |
| ٧٧،٥١ | مصادقات متكثره: | ١٢٨ | مجردات: |
| ٥٢ | مظهر اشيا: | ٩٦ | مجعول: |
| ٧١ | معاد: | ١٠١،٦٠ | مجعول بالذات: |
| ٩٩،٨٦،٧١ | معارف يقينيه: | ١٠٠،٧٩،٧٨،٧٧ | مجعوليَّت: |
| ٤٩ | معاني اعتباريه: | ٨٣ | محاليَّت: |
| | معترله (=ارباب اعتزال): | ٤٤،٤٠،٣٣ | محقق تفتازاني: |
| ١٣٩،١٢٩،١٢٦،١١٧ | معدوم: | ١٢٧،١٠٢ | محقق رضى: |
| ٧٩،٣٥،٣٢ | معدومات: | ١٢٧ | محقق طوسي (خواجه نصير الدين): |
| ٧٧،٤٥،٣٢ | معدومات ممكنه: | ١٢٨،١٢٧،١٠٢،٤٣ | محقق لا هيجي (=ملا عبد الرزاق): |
| ٣٢ | | ١٢٩،١٢٧،٤٧ | |

| | | | |
|----------------------|----------------------|-------------------|-----------------------|
| ٢٧ | مواد ثلث : | ٥٣،٥٠،٣١ | معدوميّة : |
| ٢٧ | مواد قضايا : | ٨٨،٧٦ | معقول بالذات : |
| ٦٨،٤٤ | موجد : | ٧٥،٦٩،٤٩ | معقولات تسعه : |
| ٤٥ | موجودات : | ٤٩ | معقولات ثانويه : |
| ٨٩،٤٥ | موجودات واقعيه : | ٨٨ | معقوليت : |
| ٨١،٧٧،٥٣،٥٣،٥٠،٣١ | موجوديت : | ٧٥،٧٤،٣٧،٣٦،٣٣،٣٠ | معلول : |
| ٩٨ | موجوديت خارجي : | ٧٥،٣٧ | معلول بالذات : |
| ٩٨ | موجوديت ذهني : | ١٠١،٨٢،٨١،٤٠،٣٩ | معلوليت : |
| ١٢٧،٣٧،٢٧ | موضوع : | ٨٤،٨٠ | معلوم : |
| ٨٥ | موضوعيت : | | معلوم بالذات : |
| ٤٧،٤٥،٣١ | مهيّات : | | مفارقات قدسيه : |
| ٤٧،٣٣،٣٢،٣١ | مهيّات امكانيه : | ٧٢ | مفهومات انتزاعيه : |
| ٤٩،٤٦،٤٥ | مهيّت : | ٤٩ | مفيض : |
| ٣٧ | ميّات : | ٦٠،٥٩،٥٨ | مقادير : |
| ٩٦،٦٥ | نفس : | ٨٨،٨٦ | مكونات : |
| ٦٨،٦٥ | نفس ناطقه : | ٧٢ | ملزوم : |
| ٨١ | نوعيّت : | ٣٨ | ممتنع : |
| ٨٣،٤٥،٢٩ | نيستي : | ٧٧،٣٥ | ممتنعات : |
| ١١٤ | نيستيت : | ٦٦،٤١ | ممتنعات بالذات : |
| ٣٠،٢٩ | واجب ذاتي : | ٧٦ | ممتنع ذاتي : |
| ٤٩،٢٨،٢٧ | واجب الوجود : | ٣١،٢٩ | ممتنع الوجود : |
| | واجب الوجود بالذات : | ١٠٧،٤٤،٢٨ | ممتنع الوجود بالذات : |
| ٧٠،٥٢،٤٧،٤٣،٤١،٢٩،٢٧ | واجب الوجود بالغير : | ٢٩ | ممكّن ذاتي : |
| ٢٩ | واجبيّت : | ٣١،٣٠ | ممكّن الوجود : |
| ٦١ | وجوب : | ١٠٧،٤٣،٣١،٣٠،٢٨ | ممكّنات : |
| ٤٨،٢٧ | وجوب سابق : | ٧٧،٣٤،٣١ | منهيّات : |
| ٣٦،٣٥ | وجوب غيري : | ٤٧ | مني : |
| ٣٠،٢٩ | وجوب لاحق : | ٥٤،٣٨،٣٤ | |
| ٣٦ | | | |

| | | | |
|-------------|----------------|----------------|----------------------|
| ۶۸،۶۷ | وحدت تماسی : | ۷۷،۴۶،۴۵ | وجودات : |
| ۸۲،۶۸،۶۷ | وحدت جنسی : | ۹۳،۸۳،۸۲،۵۲ | وجودات امکانیه : |
| ۷۰،۶۷،۶۳ | وحدت حقیقیه : | ۸۳،۵۱ | وجودات حقیقیه : |
| ۸۲،۶۷ | وحدت عددی : | ۴۸،۴۷،۲۹،۲۸،۲۷ | وجود : |
| ۸۲،۶۷ | وحدت نوعی : | ۴۶ | وجود جوهر : |
| ۹۴،۶۷ | ولادت ثانیه : | ۱۱۸،۶۰،۵۶،۴۹ | وجود صرف : |
| ۱۴۰ | ولایت : | ۴۶ | وجود عرض : |
| ۸۳،۴۵،۲۹،۲۸ | هستی : | ۴۶ | وجود ممکن : |
| ۶۳ | هیئت اجتماعی : | ۴۶ | وجود واجب : |
| ۱۲۲،۳۱ | هویات : | ۶۷ | وحدات ضعیف : |
| ۵۹ | هویات خارجیہ : | ۸۴ | وحدات عینیہ : |
| ۷۸ | هویات شخصیہ : | ۶۷ | وحدات ناقصہ : |
| ۹۷،۳۱ | هویات عینیہ : | ۶۷،۵۰ | وحدت : |
| ۵۹ | هویت خارجیہ : | ۸۲،۶۷ | وحدت اتصالی مقداری : |
| ۷۸،۵۹ | هویت عینیہ : | ۶۷ | وحدت اجتماعی : |
| ۸۲ | هیولی : | ۶۳ | وحدت اعتباریہ : |
| ۹۶،۸۲ | هیولیات : | ۶۷ | وحدت اعدادی : |
| | | ۶۸،۶۷ | وحدت امتدادی زمانی : |

